

T.C.
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

MEŞRUTİYET DÖNEMİNDE ÜÇ DÜŞÜNÜRÜMÜZ (BAHA TEVFİK, ZİYA GÖKALP VE FİLİBELİ AHMET HİLMİ)'ÜN GÖRÜŞLERİ BAĞLAMINDA BATICILIK, TÜRKÇÜLÜK VE İSLÂMCILIK

Mehmet DEVECİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KAHRAMANMARAŞ
EYLÜL-2021



T.C.
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

MEŞRUTİYET DÖNEMİNDE ÜÇ DÜŞÜNÜRÜMÜZ (BAHA TEVFİK, ZİYA GÖKALP VE FİLİBELİ AHMET HİLMİ)'ÜN GÖRÜŞLERİ BAĞLAMINDA BATICILIK, TÜRKÇÜLÜK VE İSLÂMCILIK

DANIŞMAN : Doç. Dr. Necati DEMİR
JÜRİ : Prof. Dr. Hüseyin ÖZTÜRK
JÜRİ : Dr. Öğr. Üyesi Süleyman AYDIN

Mehmet DEVECİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KAHRAMANMARAŞ
EYLÜL-2021

KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MEŞRUTİYET DÖNEMİNDE ÜÇ DÜŞÜNÜRÜMÜZ (BAHA TEVFİK, ZİYA GÖKALP VE FİLİBELİ AHMET HİLMİ)'ÜN GÖRÜŞLERİ BAĞLAMINDA BATICILIK, TÜRKÇÜLÜK VE İSLÂMCILIK

Mehmet DEVECİ

Danışman : **Doç. Dr. Necati DEMİR**

Yıl : **2021 , Sayfa: 71+VII**

Jüri : **Doç. Dr. Necati DEMİR (Başkan)**
: **Prof. Dr. Hüseyin ÖZTÜRK (Üye)**
: **Dr. Öğr. Üyesi Süleyman AYDIN (Üye)**

"Meşrutiyet Döneminde Üç Düşünürümüz (Baha Tevfik, Ziya Gökalp ve Filibeli Ahmet Hilmi)'ün Görüşleri Bağlamında Batıcılık, Türkçülük ve İslâmcılık" başlıklı yüksek lisans tez çalışması, Osmanlı fikir hayatının en karmaşık olduğu II. Meşrutiyet döneminde modernite olgusuna, bu dönemde ortaya çıkan "İslamcılık, Batıcılık, Türkçülük" akımı çerçevesinde bakmayı amaçlamaktadır. Çerçevenin içini doldurmak üzere bu felsefi anlayışların temsilcisi olan üç fikir adamı seçilmiş ve bunların görüşleri bağlamında konu ele alınmaya çalışılmıştır.

Sultan II. Abdülhamit'in devletin başında olduğu II. Meşrutiyet dönemi, Osmanlı'nın en karmaşık dönemidir. Meşrutiyet'i ilan etme sözünün karşılığında iktidara getirilen, sonradan meşruti yönetimi ve meclisi lağveden II. Abdülhamit, kendisine karşı yönelen muhalefetin baskılarına dayanamamış, Meşrutiyet'i tekrar ilan etmiştir. Meşrutiyet'in yeniden ilan edilmesi evresinde, Osmanlı'nın içinde bulunduğu olumsuz durumun farkında olan aydınlar, kurtuluş çaresi olarak farklı fikirler üretmiş ve devletin kurtulması için gayret etmiştir. Bu noktada öne çıkan üç akım olan İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülük; konuya kendi perspektiflerinden bakarak Osmanlıyı içinde bulunduğu durumdan kurtarmak üzere farklı fikirler öne sürmüştür.

Bu üç felsefi yaklaşımın ortaklaşa kabul ettiği husus, Osmanlı'nın geri kalmış olduğu ve bunun için Batılılaşmanın ya da modernleşmenin elzem olduğudur. Batılılaşma konusuna farklı biçimlerde yaklaşmış olsalar da İslamcılığın temsilcilerinden Filibeli Ahmet Hilmi, Batıcılığın temsilcilerinden Baha Tevfik ve Türkçülüğün temsilcilerinden Ziya Gökalp; Osmanlı'nın Batı'yla farklı şekillerde münasebet kurması gerektiği konusunda hemfikirdir. Bu noktada, İslamcılık ve Türkçülük modernleşme konusuna temkinli bir yaklaşım gösterse de Batıcılar, modernleşme konusunda net ve kesin fikirlere sahiptir. Çalışmamız, konuyu bu üç fikir akımının önemli temsilcileri bağlamında ele almış ve değerlendirmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslamcılık, Batıcılık, Türkçülük, Modernleşme, II. Meşrutiyet



DEPARTMENT OF PHILOSOPHY AND RELIGION SCIENCES
INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
KAHRAMANMARAS SUTCU IMAM UNIVERSITY

ABSTRACT

MA THESIS

WESTERNISM, TURKISM AND ISLAMISM IN THE CONTEXT OF THE VIEWS OF OUR THREE THINKERS (BAHA TEVFİK, ZİYA GÖKALP AND FİLİBELİ AHMET HİLMİ) IN THE CONSTITUTIONAL ERA

Mehmet DEVECİ

Supervisor : Assoc. Pro. Dr. Necati DEMİR

Year : 2021 , Pages: 71+VII

Jury : Assoc. Pro. Dr. Necati DEMİR (Chairperson)
: Prof. Dr. Hüseyin ÖZTÜRK (Member)
: Assist. Prof. Dr. Süleyman AYDIN (Member)

The master's thesis titled "Westernism, Turkism and Islamism in the Context of the Views of Our Three Thinkers (Baha Tevfik, Ziya Gökalp and Filibeli Ahmet Hilmi) in the Constitutional Era" aims to look at the phenomenon of modernity in the second constitutional period, when the Ottoman intellectual life was the most complex, within the framework of the "Islamism, Westernism and Turkism" movements that emerged in this period. In order to fill the frame, three intellectuals representing these philosophical understandings were selected and the subject was tried to be discussed in the context of their views. The second Constitutional period, in which Sultan Abdulhamid the second was the head of the state, is the most complex period of the Ottoman Empire.

The second Constitutional period, in which Sultan Abdulhamid the second was the head of the state, is the most complex period of the Ottoman Empire.

Abdülhamid II, who was brought to power in return for his promise to declare the Constitutional Monarchy and later abolished the constitutional government and the parliament, could not stand the pressures of the opposition directed against him and declared the Constitutional Monarchy again. Intellectuals, who were aware of the negative situation of the Ottoman Empire during the re-declaration of the Constitutional Monarchy, produced different ideas as a solution for salvation and tried to save the state. At this point, the three prominent movements, Islamism, Westernism and Turkism; By looking at the issue from their own perspective, he put forward different ideas to save the Ottoman Empire from the situation it was in. Intellectuals, who were aware of the negative situation of the Ottoman Empire during the re-declaration of the Constitutional Monarchy, produced different ideas as a solution for salvation and tried to save the state. At this point, the three prominent movements, Islamism, Westernism and Turkism; By looking at the issue from their own perspective, they put forward different ideas to save the Ottoman Empire from the situation it was in.

The point that these three philosophical approaches jointly accept is that the Ottoman Empire was backward and for this, Westernization or modernization is essential. Although they approached the issue of Westernization in different ways, one of the representatives of Islamism, Ahmet Hilmi from Filibe, one of the representatives of Westernism Baha Tevfik and one of the representatives of Turkism Ziya Gökalp; They agree that the Ottomans should establish relations with the West in different ways. At this point, although Islamism and Turkism show a cautious approach to modernization, Westernists have clear and definite ideas about modernization. Our study has handled and evaluated the subject in the terms of the important representatives of these three currents of thought.

Keywords: Islamism, Westernism, Turkism, Modernization, Second Constitutionalism

ÖN SÖZ

Modernite, birçok yönden ele alınıp incelenen bir kavramdır. Söz konusu fikir adamları tarafından farklı anlamlar yüklenmiş ve modernite kavramının insan zihininde uyandırdığı anlam dünyası zamanla genişlemiştir. Diğer sosyal açıdan incelenen konularda olduğu gibi modernleşmenin genel olarak kabul görmüş bir tanımı mevcut değildir. Genel anlamda modernleşmeyi geleneksel yaşam tarzından daha karmaşık, teknolojik açıdan daha ileri ve hızlı bir şekilde değişime açık yaşam tarzına yönelme olarak tanımlayabiliriz.

Literatüre bakıldığı vakit, konu ile ilgili farklı çalışmaların yapıldığı görülecektir. Özellikle Türk siyasal tarihini inceleyen bilim adamları modernite sorununu farklı cepheleri ile ele almıştır. Fakat İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülük noktainazarından modernite ve batılılaşma sorunu konunun önde gelen fikir adamları Filibeli Ahmet Hilmi, Baha Tevfik ve Ziya Gökalp'in düşünceleri bağlamında, tek bir kaynakta incelenen çalışmaların az olduğu görülmektedir.

"Meşrutiyet Döneminde Üç Düşünürümüz (Baha Tevfik, Ziya Gökalp ve Filibeli Ahmet Hilmi)'ün Görüşleri Bağlamında Batıcılık, Türkçülük ve İslâmcılık" başlıklı çalışma, modernite fikir akımının İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülük bağlamında ne gibi bir öneme sahip olduğunu araştırmayı ve incelemeyi amaçlamaktadır. Bu çerçevede konu, söz konusu fikir akımlarının ön plana çıkan mütefekkirleri bağlamında değerlendirilmiştir.

Çalışma, "Giriş" ve "Konuyla İlgili Araştırmalar" bölümleri de dahil olmak üzere altı bölümden oluşmaktadır. Genelden özele yaklaştığımız konuyu ele aldığımız çalışmanın üçüncü bölümünde II. Meşrutiyet dönemi incelenmiştir. II. Meşrutiyet'e neden olan iç ve dış faktörler, II. Meşrutiyet dönemindeki fikri ve siyasi yapılar, II. Meşrutiyet döneminde Osmanlıdaki gelişmeler ve II. Meşrutiyet'in sonuçları üçüncü bölümün konusudur.

Dördüncü bölümde, Osmanlı'nın son döneminde oldukça fazla etkili olmuş ve çalışmamıza konu olan İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülük fikir akımları genel bir perspektifle ele alınmış, bu fikir akımlarının hangi kurtuluş reçetelerini öne sürdüğü temsilcileriyle birlikte değerlendirilmiştir.

Beşinci bölümde İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülük fikir akımlarının en önemli temsilcileri hayatları ile beraber ele alınmıştır: Filibeli Ahmet Hilmi, Baha Tevfik ve Ziya Gökalp.

Altıncı bölümde İslamcılığın temsilcisi Filibeli Ahmet Hilmi, Batıcılığın temsilcisi Baha Tevfik ve Türkçülüğün temsilcisi Ziya Gökalp'in modernite ve Batılılaşma meselesine nasıl yaklaştıkları değerlendirilmiştir.

Sonuç bölümünde ise çalışmanın mahiyeti ve çalışmadan elde edilen sonuçlar ortaya konmuştur.

Çalışmamın hazırlanmasında bana rehberlik yapan, destekte bulunan değerli tez danışmanım Sayın Doç. Dr. Necati DEMİR'e ayrıca çalışmama son şekli vermemde değerli fikir ve deneyimleriyle katkı sağlayan Sayın Prof. Dr. Hüseyin ÖZTÜRK ve Dr. Öğr. Üyesi Süleyman AYDIN'a, attığım her adımda yanımda olan ve duasını hiç eksik etmeyen anneme ve babama, çalışmam esnasında değerlendirmelerde bulunan arkadaşım Arş. Gör. Muhammet Akif TİYEK'e ve kardeşim Mustafa DEVECİ'ye teşekkürlerimi sunuyorum.

Mehmet DEVECİ
Kahramanmaraş-2021

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR LİSTESİ

ATESE	:	Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı
C.	:	Cilt
Çev.	:	Çeviren
DİA	:	Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİBY	:	Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
Ed.	:	Editör
Haz.	:	Hazırlayan
Nr.	:	Numara
s.	:	Sayfa
S.	:	Sayı
Sos. Bil. Ens.	:	Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDVİA	:	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
vd.	:	ve diğerleri
vs.	:	vesaire
Yay.	:	Yayınevi, Yayınları
YKY	:	Yapı Kredi Yayınları

1. GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Konusu

Çalışma, Meşrutiyet döneminin fikir ortamında modernitenin anlam ve önemi üzerine yapılmıştır. Modernite, Avrupa'nın Rönesans ve Reform döneminden beri gerçekleştirmeye çalıştığı insan merkezli bir fikir anlayışıdır. Sadece Batı'yı etkilememiş, Batı dışı toplumları da etkisi altına almıştır. Osmanlı'nın da moderniteden etkilenmemiş olması elbette düşünülemez. Tanzimat döneminden itibaren Osmanlıda da modernleşmeye dair pek çok farklı girişim yapılmıştır. Özellikle Osmanlı'nın son döneminde, yani II. Meşrutiyet'in ilan edildiği dönemde modernite; farklı fikir akımlarının konusu olmuştur.

Yüksek lisans tez çalışmamızda, modernitenin farklı cephelerini ele almaya çalıştık. Modernite, Osmanlı'nın son dönemindeki tüm fikir akımlarının ortak paydasıdır. Her fikir akımının temsilcisi, bir biçimde modernitenin ve Batılılaşma'nın öneminden bahsetmiştir. Modernitenin zaruri olduğunu düşünen fikir adamları, bunun için farklı görüşler öne sürmüştür. Bu görüşler içerisinde moderniteye kendi ideolojileri bağlamında yaklaşmış, buna göre bir analiz yapmaya çalışmışlardır. Ancak hepsinin de mutabık olduğu ana nokta, modernitenin gerekliliği ve Osmanlı'nın kurtuluşu için önemidir. Bu doğrultuda İslamcılık ve Türkçülük akımları, İslam ve Türklük perspektifinden Osmanlı'nın kurtuluşuyla ilgili fikirler üretirken bir yandan da modernleşmenin önemi hakkında fikirler üretmiştir. Batıcılık, zaten kısmi ya da tümel Batıcılık olarak moderniteden yanadır.

Bütün bunlar çerçevesinde tezimizde; İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülük fikir akımlarının II. Meşrutiyet döneminde ne gibi bir öneme sahip oldukları incelenmiştir. Bunun için seçilen üç fikir adamı örneği çalışmanın eksenini oluşturmaktadır. İslamcılık akımının temsilcisi Filibeli Ahmet Hilmi, Batıcılık akımının temsilcisi Baha Tevfik ve Türkçülük akımının temsilcisi Ziya Gökalp'in modernite ile ilgili fikirleri değerlendirilmiştir.

1.2. Araştırmanın Önemi ve Amacı

Modernite, Osmanlı'nın son yüz elli yılında ve Cumhuriyet döneminde farklı bağlamlarda tartışılmıştır. Her fikir akımının üzerinde ittifak ettiği en önemli konu, modernitenin Osmanlı Devleti'nin kurtuluşu ve Cumhuriyet rejiminin ileriye gitmesi için gerekli oluşudur. Çalışmamız, modernitenin ya da Batılılaşmanın bu önemini dikkate almış ve konunun önemini İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülük bağlamında ortaya koymaya çalışmıştır.

Araştırmamızda; İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülük fikir akımlarının temsilcisi olan üç önemli mütefekkirin fikirleri ele alınmıştır: Filibeli Ahmet Hilmi, Baha Tevfik ve Ziya Gökalp. Bu üç fikir adamı hakkında yapılmış çalışmalar mevcuttur ama onların modernite ve Batıcılık ile ilgili fikirlerini bütüncül olarak tasvir eden çalışmalar azdır. Bu manada çalışmamız, söz konusu fikir akımları ve fikir adamlarının moderniteye yaklaşımını ele alması ve değerlendirmesi bakımından oldukça önemlidir. Bundan sonra yapılacak olan başka çalışmalar için de bir perspektif ortaya koymuştur.

1.3. Araştırmanın Sınırlılıkları

Çalışma, modernite fikir akımının araştırılması ile sınırlandırılmıştır. Konu, esasında çok detaylıdır; moderniteyle ve Batıcılıkla ilgili düşünce üreten pek çok fikir adamı bulunmaktadır. Bütün bu fikir akımlarını ve fikir adamlarını teker teker incelemek çalışmanın sınırlarını aşardı. Bu bakımdan, çalışma, üç fikir adamının düşüncelerinin incelenmesiyle sınırlandırılmıştır. İslamcılık fikir akımının en önemli temsilcilerinden biri olan Filibeli Ahmet Hilmi, Batıcılık fikir akımının öne çıkan ismi Baha Tevfik ve hem Türkçülük hem İslamcılık hem de Batıcılıkla ilgili fikir üreten Ziya Gökalp; çalışmada modernite üzerine düşünceleriyle incelenen kişilerdir. Çalışma, bu fikir adamlarıyla sınırlandırılmıştır.

1.4. Araştırmanın Yöntemi

Çalışmada genelden özele doğru gidilerek konu değerlendirilmeye çalışılmıştır. II. Meşturiyet dönemini bilmeden moderniteyi anlamak mümkün değildir. II. Meşrutiyet'e sebep olan olaylar ve II. Meşrutiyet'in sonuçları hem bu dönemde üretilen fikir akımlarının algılanıp anlaşılması için hem de çalışmamıza konu olan İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülük akımlarının konuya yaklaşımını bilmek açısından önem arz etmektedir. Çalışmada, evvela II. Meşrutiyet dönemi ele alınmış, genel bir panorama çizilmiştir. Ardından özele inilerek moderniteyle ilgili İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülüğün neler söylediği, bu fikir akımlarının öne çıkan üç mütefekkirinin fikirleri bağlamında ele alınmıştır.

Çalışma yapılırken konuyla ilgili kitaplar, tezler, makaleler, sempozyum bildirileri incelenmiş ve bu yapıtlardan yararlanılmıştır. Bunun dışında ve daha da önemlisi, söz konusu fikir adamlarının kitapları da konu çerçevesinde incelenmiş, ilgili yerlerden iktibaslar yapılmıştır.

2. KONU İLE İLGİLİ ÖNCEKİ ARAŞTIRMALAR

Şengül (2006) çalışmasında; 1908–1931 senelerindeki ortaöğretim okullarında verilen tarih eğitimini incelemiştir. Söz konusu senelerde Osmanlılık, Batıcılık, İslamcılık ve Türkçülük akımları hakimdir. Bu akımların tarih eğitimine tesiri, çalışmanın ana konusudur. Çalışmada, düşünce akımlarının tarih eğitimine akislerini tespit etmek için tarama modelleri, literatür incelemesi ve arşiv taraması yapılmış, bilgilerin tasnif edilmesinin ardından çalışmanın kapsamına giren 1908–1931 senelerindeki ortaöğretimde kullanılan ders programları ve tarih dersi müfredatı araştırılmıştır.

Tursun (2013) çalışmasında, XIX. asırda düşünsel alanda gerçekleşen gelişmelerin olgunluk aşamasını I. Meşrutiyet'in ilanı ile başlatmıştır. Araştırmacıya göre I. Meşrutiyet'in 1878'de kaldırılmasıyla daha güçlü bir muhalif zümre oluştu. I. Meşrutiyet'le deneyim sahibi olan muhalifler, sistemli bir projeyle II. Meşrutiyet'in ilan edilmesini sağladı. Fakat hürriyet iddiası ile herkesin desteğini alarak iktidara geçen İttihat ve Terakki, gözden düştü, 31 Mart Vakasıyla birlikte karmaşa ortamı oluştu. Çalışma, günümüze dek düşünsel ve ekonomik açıdan farklı sonuçları bulunan bu olayları ele almaktadır.

Yalçi (2015) araştırmasında, Batı'nın ürettiği veya bir biçimde etkilediği düşünce akımlarının, Osmanlı'da bulduğu karşılıkları incelemiştir. Osmanlı Devleti, pek çok ulusu bünyesinde barındırmıştır, bu yüzden de ulusçuluk, halifelikten dolayı İslamcılık ve Batıcılık akımları devlet içinde etkili olmuştur. Aydınlar, çözümü değişik sahalarda aramıştır. Aydınların ortak amacı, Osmanlı'nın kurtuluşudur ancak reçeteleri farklı olduğu için aralarında çatışmalar çıkmıştır. Çalışma; Batıcılık, İslamcılık ve Milliyetçilik akımlarının temsilcisi olan Mehmet Akif Ersoy, Said Halim Paşa, Said Nursi, Filibeli Ahmet Hilmi, Ziya Gökalp ve Abdullah Cevdet'in bu akımlara ilişkin fikirleri incelenmiştir.

Güler (2006) çalışmasında, Tanzimat'ın ilk senelerinden II. Meşrutiyet'e kadarki süreçte Osmanlı münevverlerinin medeniyete dair algısını ve bu algının değişimi incelenmiştir. Araştırmacı, temel olarak Osmanlı aydınlarının belleklerindeki medeniyet anlayışında meydana gelen değişimleri ele almıştır. Yazar, Osmanlı münevverlerinin bu dönemlerde medeniyet kavramıyla ilgili metinlerini merkeze almıştır. Bu araştırmada Osmanlı aydınlarının "Medeniyet-Şark bağlantısı, İslâm medeniyeti, Avrupa medeniyeti" kavramlarına hangi anlamları verdiği incelenmiştir. Bunlara ek olarak, medeniyetin ima ettiği Avrupayla Osmanlı dünyası arasındaki kıyaslamalar; devletin varlığı, Osmanlı münevverlerinin İbn Haldun'u yorumlama çabalarıyla içerisinde bulundukları psikoloji üzerinde durulmuştur.

Başaran (2010) çalışmasında, II. Meşrutiyet'in özgür ortamı içinde "Materyalizm, Ateizm, Monizm" gibi düşünceleri hayatının sonuna dek çalışmalarını devam ettirdiği gazete ve mecmuacılık çalışmaları esnasında yazdığı birçok yazısında savunan Baha Tevfik'in "Eşref, Hande, Piyano, Düşünüyorum, Yirminci Asırda Zekâ ve Zekâ" isimli eski harfli yayınları çalışmanın konusudur. Çalışmada, Bahâ Tevfik'in hayatı, incelenmiş, adı anılan yayınlar da sistemli tahlil edilmiş ve fihristi çıkarılmıştır. Çalışmanın sonunda, yukarıdaki yayınlardaki bazı yazılar transkripsiyon edilerek verilmiştir.

Dalgıç (2018) çalışmasında Ziya Gökalp'in Türkçülük fikirleri ele alınmış; sosyal, kültürel, kurumsal ve siyasi bağlamda Türkçülüğün etkileri değerlendirilmiştir. Gökalp, Türk ulusunun ulusal kişiliğini, sosyal alışkanlıklarını; lisan, edebiyat, din ve ahlak, güzel sanatlar, ekonomi, politika, hukuk, felsefe, eğitim ve öteki sosyal

değerlerini İslamlaşmak ve Muasırlaşmak fikirleriyle, Türkçülük etrafında yorumlamıştır.

Demirci (2014) çalışmasında, Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi Doğu ve Batı hakkındaki düşünceleri hususundaki fikirlerini ele almıştır. Ahmet Hilmi, kendisini yetiştirmiş II. Meşrutiyet aydınlarından biridir. Yazdığı metinlerde; Osmanlı'nın geleceği, İslam toplumlarının sorunları, materyalist düşünce akımları ve Müslümanların arasındaki beraberliğin teşkil edilmesi gibi hususlar üstünde durmuştur. Özellikle İslâm fikrinin sorunlarıyla ilgili tezlerinde, klasik İslâm mütefekkiri tavrından çok bunları bilimsel bilgi ve yöntemler ile izaha çalışmış bir Batılı aydın gibidir. Çalışma, Ahmet Hilmi'nin bu yönlerini ele almıştır.

Ergül (2009) çalışmasında, modernleşme kavramını ele almış, bu kavramın XVIII. asırdaki etkisi üzerinde durmuştur. Batı'nın bu evrede yaşadığı ilerleme, modernleşmeyi doğurmuştur. Bütün dünyada ticaret, endüstri ve bilimdeki gelişmeler ile Batı'nın üstünlüğü kabul edilmiş, diğer milletler Batı'ya uyum sağlamaya çalışmıştır. Osmanlı Devleti'nin sistemindeki problemler ve savaşlardaki yenilgilerin sonucunda bir dizi tedbir ve çözüm arayışına girmiştir. XVII. yüzyıldan itibaren devlet tarafından gerçekleştirilen tüm yeniliklerde kapsamın daha da gelişeceği, bir reformun ötekinin nedeni olacağı modernleşme girişimine adım atılmıştır. Çalışma tüm bu sorunları detaylı bir şekilde analiz etmiştir.

3. OSMANLI DEVLETİ'NİN 1876-1909 YILLARI ARASINDA İÇİNDE BULUNDUĞU FİKRİ VE SOSYAL DURUM

3.1. Osmanlı Devleti'ni Meşrutiyeti İlan Etmeye Zorlayan İç ve Dış Sebepler

Hastalığından dolayı iktidarını sürdüremeyen V. Murat, tahta gelmesine neden olanlar tarafından tahttan indirilmiş, onun yerine gerçekleşen pazarlıkların ardından II. Abdülhamit tahta geçirilmiştir (Özcan, 2002: 931-938). II. Abdülhamit, Meşrutiyet'i ilan etmek koşuluyla tahta geçirilmişti. Padişah, sözünün arkasında durmuş, 23 Aralık 1876'da Kanun-ı Esasi'yi yürürlüğe koymuştur. Böylece, Yeni Osmanlıların idare alanındaki tesiri en üst noktaya çıkmıştır (Eraslan, 1991: 55).

Osmanlı tarihinin en ciddi yenilgilerinden biri olan 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı devlet için yeni bir dönemi açmıştır. Harbin sorumluluğunu, Mithat Paşa başta olmak üzere dönemin vekillerinin üstüne yıkan II. Abdülhamit, Kanun-ı Esasi'nin sunduğu yetkiye dayanıp meclisi herhangi bir süre olmaksızın tatil etmiştir. Bu sayede padişah, idare alanında Yıldız Sarayı'nın merkezde olduğu bir politika takip etmeye başlamıştır. II. Abdülhamit'in kararıyla yıllardır devam eden Genç Osmanlıların mücadelesi darbe yemiştir. Bir süre sonra Ali Suavi'nin liderliğindeki bir ekip, Osmanlı tarihine "Çırağan Vakası" olarak geçen bir darbe girişiminde bulunmuştur. Ali Suavi'nin yaşamını yitirmesine neden olan bu girişim, II. Abdülhamit'e darbe yapmak isteyenleri vazgeçirmiştir (Çelik, 1994: 381-452).

Darbe girişiminin sonuçsuz kalması ve 1897 Yunan Osmanlı-Yunan Savaşı'nın galibiyetle sonuçlanması II. Abdülhamit'in itibarını iç ve dış kamuoyunda yükseltmiştir (Hülagü, 1999: 314-318). Bu başarıya karşın, II. Abdülhamit'in saltanatında, özellikle Berlin Antlaşması ve sonrasındaki toprak kayıpları, Tunus'un Fransızlarca işgal edilmesi (1881), Duyun-ı Umumîye'nin tesisi (1881), Mısır'ın İngilizlerce işgal edilmesi (1882), Ermenilerin çıkardığı başkaldırılar, Girit ve Doğu Rumeli'deki vakalar; aydınları harekete geçirmiştir (Şam, 2001: 87). Sorunlara duyarlı olan aydınların devletin kurtulması için üstünde anlaştıkları plan; II. Abdülhamit'in devrilerek meclisin açılması, Kanun-ı Esasi'nin yürürlüğe girmesi, Osmanlı'nın topraklarının bütünlüğünün muhafazası, İttihad-ı Anasır yani milliyeti, dini ve mezhebi ne olursa olsun tüm bireylerin Osmanlı kimliği altında bir araya getirilmesi, düşman saldırılarının ve müdahalelerinin engellenmesi, kapitülasyonların kaldırılmasıyla reformların gerçekleşmesi (Kodaman, 2002: 165-192) şeklinde 6 ana başlıktan ibarettir.

Bu fikirler çerçevesinde Jön Türkler, amaçlarına ulaşmak için teşkilatlanmaya başlamıştır (Özcan, 2002: 81). 1889 senesinde kurulan İttihat ve Terakki Cemiyeti, 1892 yılında ilk önemli toplantısını yapmış, 1895 senesinde üyelerinin artmasından dolayı İttihat-Terakki Nizamnamesi kaleme alınmıştır. Osmanlı İmparatorluğu içinde kurulan teşkilatlar içinde sadece bu teşkilat ana hedefine varmıştır. Aktivitesini artıran İttihat-Terakki, Osmanlı'nın içerisinde ve dışında pek çok şube açıp teşkilat sayısını artırmıştır (Hanioğlu, 1985a: 173). Bunun dışında, medyayı da çok iyi kullanarak Osmanlı'nın sınırları içinde ve dışında 153 ayrı gazete basmıştır (Kaya, 1999: 19). 27 Eylül 1907'ye gelindiğindeyse merkezi Paris'te olan Osmanlı Terakki ve İttihat Cemiyeti, merkezi Selanik'te bulunan Osmanlı Hürriyet Cemiyetiyle birleşip "Osmanlı İttihat-Terakki Cemiyeti" ismini almış ve bu isim ile çalışmalarını devam ettirmeye karar vermiştir. 29 Aralık 1907'de yayımladığı bildiride, Osmanlı'nın içinde bulunan milletlerin birlik olma konusunda başarılı olduğundan bahsedilmiştir, hedefe varmak üzere bütün güçlerin birleştirilip devrim yolunda ısrarcı olunacağına vurguda bulunulmuştur. Böylece, teşkilat aktif bir biçimde varlığını duyumsatmıştır (Eyicil,

2002: 228-244). Bu da gösteriyor ki cemiyet, II. Abdülhamit'in devrilmesi için bir girişim yapmayı düşünmektedir.

Cemiyet, ilk kongresini 1902 senesinde Paris'te yapmıştır. Bu toplantıda Meşrutiyet'in tekrardan ilan edilmesi için takip edilecek yola ilişkin esaslı düşünce ayrılıkları çıkmıştır (Tunaya, 1988: 21). Meşrutiyet'in yabancı müdahalesiyle ilan edilebileceğini düşünenler Prens Sabahattin'in çevresinde toplanıp Teşebbüs-i Şahsi ve Âdem-i Merkeziyet Cemiyeti'ni, yabancıların müdahalesine itiraz edenlerse Ahmet Rıza Bey'in başkanlığındaki Terakki ve İttihat Cemiyeti'ni kurmuştur. Her iki örgüt de örgütlenme ve propaganda yoluna gitmiş olsa da Terakki ve İttihat Cemiyeti, Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkeziyet hareketi ile karşılaştırılamayacak kadar geniş bir kitle bulmuştur. 1907 yılındaysa Terakki ve İttihat Cemiyeti, Mustafa Kemal'in Şam'da kurduğu Hürriyet Derneğiyle birleşmiştir (Alkan, 2009: 60). Osmanlı içinde ve dışındaki teşkilatların sayısında da her gün artış olmaktadır. II. Abdülhamit'e karşı mücadelede bulunan örgütlerin büyük kısmı, 27 Aralık 1907'de Paris'te bir kongre düzenlemiştir. Bu kongreden sonra meydana gelecek olan vakalar, Osmanlı çapında önemli değişikliklere neden olacaktır (Berkes, 2019: 402).

Toplantıya; Terakki ve İttihat Cemiyeti'nin yanında Teşebbüs-i Şahsi ve Âdem-i Merkeziyet, Taşnaksutyun, Mısır Cemiyet-i İsrailiyesi, Ahd-i Osmanî Mısır gibi cemiyetler, farklı gazetelerin ve dergilerin temsilcileri katılmıştır. Kongrede, II. Abdülhamit'in tahttan indirilmesi Meşrutiyet'in tekrardan ilan edilmesi kararı alınmıştır (Karal, 2011b: 18). Bu iş için takip edilecek yol, halka edilgen direniş çağrısının yapılması, askere propaganda yapılıp devrimcilere karşı silaha başvurmamalarının sağlanması ve gerekir ise genel bir ayaklanma çıkartılmasıdır. Bu kararların uygulanabilmesi adına katılımcı örgütlerin temsilcilerinden müteşekkil gizli bir komite kurulmuştur. Cemiyetler içerisinde en aktif olansa Terakki ve İttihat cemiyetidir. İttihat ve Terakki, özellikle Makedonya'da çok süratli ve sağlam bir biçimde teşkilatlanmıştır. Bunun nedeni, Osmanlı'nın en iyi askerlerinin Makedonya'da görevlendirilmesinin ve Makedonya üstünde Osmanlı denetiminin yok denecek kadar az olmasının etkisi vardır (Akşin, 1980: 64).

II. Meşrutiyet'in ilan edilmesindeki en büyük rol kuşku yoktur ki İttihat ve Terakki Cemiyeti'nindir. İttihat ve Terakki, her ne kadar Anadolu'da kendisine fazla taraftar toplayamasa da Balkanlar'da ve Makedonya'da çok etkindi. Askeri okullardan mezun olan subaylar arasında İttihatçı olan ve Abdülhamit'e aleyhtar olmayan yok gibidir (Alkan, 2009: 50). Mezun olan nitelikli ve yabancı lisan bilen askerlerin büyük miktarının Balkanlara gönderildiğini ve Makedonya'nın evvelden Bulgarlara verilerek sonradan ıslahatların yapılması koşuluyla Berlin Konferansı'nda Osmanlı İmparatorluğuna geri verildiğini ve bu bölgedeki Osmanlı hâkimiyetinin milletlerarası baskıların da etkisiyle azaldığı varsayıldığında iktidardaki padişaha ve rejime aleyhtar olan bir yapının serpilerek kuvvetlenmesi için oldukça uygun bir zeminin bulunduğu anlaşılır. Üstelik burada komitacılar ile çatışma halinde bulunan askerler, savaş yeteneklerini geliştiriyor ve kazandıkları başarılar ile halkın gözünde yüceliyor, mücadelede bulundukları düşmanların örgütlenme ve mücadele metotlarını öğrenip sağladıkları şöhret ve yeteneği kendi amaçları için kullanma olanağını da kazanıyorlardı (Alkan, 2009: 78).

Makedonya'da bulunan genç askerlerin etki aldıkları tek grup komitacılar değildir. Islahat için Makedonya'daki yabancı askerler ve konsolosluklar hatta mason teşkilatları da genç subaylar ile irtibattadır, bunların tamamı büyüyen İttihat ve Terakki'ye kendi açılarından nüfuz etme derdindedir (Artuç, 2008: 65-82). İttihat ve Terakki, bütün bu avantajları çok iyi kullanmış ve 1908'den önce Makedonya'da

kendisine yoğun bir taraftar grubu bulmuştur. İdareyi almak üzere fırsat kollamıştır. 9 Haziran 1908'de Estonya'nın Reval kentinde İngiltere Kralı VII. Edward ve Rus Çarı II. Nikola arasındaki görüşmeler, Meşrutiyet'e giden yolda önemli olmuştur (Tunaya, 1988: 23). Osmanlı'nın son döneminde direkt veya endirekt en fazla ilgilendiği ve zorlandığı düşmanı Rusya'yla milletler arası sahada Osmanlı'yı görünüşte korumuş olan İngiltere'nin birleşmesi Osmanlıda büyük bir yankı bulmuştur. İttihat ve Terakki Cemiyeti, görünüşteki dost İngiltere ve açık düşman Rusya'nın Osmanlı karşısında birleştiği ve devleti paylaşmak üzere en sonunda anlaştığı, rejimin ve padişahın elinin kolunun bağlandığı düşüncesine sahipti. Cemiyet, devletin parçalanmasını engellemenin yegâne yönteminin Meşrutiyet'in yeniden ilan edilmesi olduğunu düşünüyordu (Karal, 2011b: 26).

Reval Mülakatı, Arnavutların telaşlanmasına neden olmuş, Firzovik'te mitingler düzenlenmiştir. Hemen hemen 8.000 ile 30.000 arasındaki kişi bu mitinglere katılmıştır (Alkan, 2009: 220). İttihatçılar, bunlara da dahil olmuş ve Arnavutların önemli kişilerinin Sultan II. Abdülhamit'e telgraf yollayarak Meşrutiyet'in ilan edilmesini istemesini sağlamıştır. 1908 yılının haziran ayında İttihat ve Terakki Cemiyeti, Manastır'da bulunan konsolosluklara bir bildiri dağıtıp amaçlarının Meşrutiyet'i tekrardan ilan ettirmek olduğunu açıklamıştır. Bu bildiriyle İttihat ve Terakki Cemiyeti, mevcut idareye karşı ilk açık girişimini yapmıştır. İttihatçılar, daha da ileri gitmiş ve işi eylemselliğe taşımıştır. 3 Temmuz 1908 tarihinde, evvela Niyazi Bey, ardından da Enver Bey, 3. Ordu askerleri ile Makedonya'da dağa çıkmıştır Niyazi Bey kendisini isyan etmesinin sebebinin Reval Mülakatı'na karşı idarenin sesini çıkarmaması, üstüne üstlük alçakça bir politika takip etmesi olduğunu ifade etmiştir. Makedonya'da bulunan insanlar da İstanbul'a telgraflar göndermiş, II. Abdülhamit'ten Meşrutiyet'i yeniden ilan etmesini istemiştir. İsyanı bastırma teşebbüsleriyse başarısız olmuştur (Olgun, 2008: 34). İsyanı bastırmak ile görevli olan Ferik Şemsi Paşa, İttihatçıların fedaisi Atıf Bey tarafından öldürülmüştür. Yerine görevlendirilen Müşir Osman Paşa'ysa İttihatçılarca esir alınmıştır (Alkan, 2009: 247). Aradan 23 gün geçmesine karşın Resneli Niyazi Bey'in öncülük ettiği kalkışma bastırılmak bir tarafa yayılarak şiddetlenmiştir. 23 Temmuz 1908'deyse cemiyet, Manastır'da 101 adet top attırmıştır. Top atışının anlamı, padişahın değişikliğidir. Bunu yaparak İttihat ve Terakki, Sultan II. Abdülhamit'in iktidardan düşürüleceğini duyurmuştur. Bunun yanı sıra, 101 pare top, rejimin değişeceğini de ilan etmektedir. Sonrasında cemiyet, merkezi Selanik'te Meşrutiyet'i ilan etmiştir (Tunaya, 1988: 23). Bu sayede, meydana gelen olayların baş aktörlerinden olan Resneli Niyazi ve Enver Paşa, herkes tarafından kahraman gibi görülmüştür (Nur, 1967: 261).

Resneli Niyazi'nin dağa çıkmasıyla başlayan ve devamı gelen süreç, Bab-ı Ali'de ciddi değişimlere yol açtı. Kendisi de Rumelili olan Avlonyalı Ferit Paşa'nın hadiseleri engelleyememesi büyük bir düş kırıklığı oluşturmuştur (Karal, 2011b: 38). 22 Temmuz 1908'de II. Abdülhamit, Avlonyalı Ferit Paşa'nın yerine Sait Paşa'yı sadrazam olarak atamıştır. Serasker Rıza Paşa da görevinden alınmış ve yerine Harbiye Nazırı unvanı ile Müşir Rüştü Paşa getirilmiştir (Uyanık, 2012: 139-140). Sait Paşa'nın başındaki hükümetin ilk icraatı Rumeli'deki isyan üzerine toplantı yapmak olmuştur. Fakat 23 Temmuz Perşembe tarihinde başlayan 19 saatlik toplantıda takip edilecek yöntem hususunda anlaşma sağlanamamıştır. Nihai olarak, Kanun-ı Esasi'nin iade edildiği ve Meclis-i Mebusan'ın yeniden toplanacağını belirten iradeler, 23 Temmuz 1908'de resmen ilan edilmiştir (Karal, 2011b: 40).

3.1.1. Meşrutiyet Döneminde Osmanlı Devleti'ndeki Gelişmeler

Meşrutiyet döneminde, Osmanlı Devleti'nde meydana gelen modernleşme girişimlerine geçmeden önce dönemin tarihsel olaylarından kısaca söz etmek istiyoruz. Tarihsel olaylarla II. Abdülhamit döneminde gerçekleştirilen yenileşme çabaları arasında paralellikler bulunmaktadır. Bu yüzden tarihsel olayları, modernleşme çabalarının bir arka planı olarak görmek ve değerlendirmek gerekmektedir.

İlber Ortaylı'nın "İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı" (Ortaylı, 2005) şeklinde isimlendirdiği XIX. asrın ortalarından başlayarak Osmanlı İmparatorluğunun durumu giderek kötüleşmiştir. 1861-1876 senelerinde padişah olan Sultan Abdülaziz, ekonomik ve politik bakımdan problemli bir devletin yönetimini almıştır. Osmanlı'nın içinde bulunduğu zorlu durum, özellikle Tercüme Odası'nda görev yapan aydınların yani Genç Osmanlıların kurtuluşa dair düşünceler üretmesini sağlamış, aydınlar Abdülaziz'in problemlerin nedeni olduğunu düşünerek onu tahttan indirmek ve meşruti yönetime geçmek istemiştir. Bu çözüm, dönemin modernleşme tarihi için önemlidir. Hersek ve Bulgar isyanları ile öğrenci kalkışmasıyla Mithat Paşa ve grubu 30 Mayıs 1876'da Dolmabahçe Sarayı'nı kara ve denizden kuşatarak Abdülaziz'i tahttan indirip V. Murat'ı tahta çıkarmıştır (Akşin, 1990: 141-150). Sonrasında V. Murat'ın sağlığının bozuk olması, onun iktidarda uzun müddet durmasına engel olunca Meşrutiyet'i ilan edeceğinin sözünü veren Abdülhamit tahta geçmiştir. Sırbistan'daki karışıklıklar artmış, Karadağ Sırbistan'ı desteklemiş ve Sırbistan, Osmanlıya harp ilân etmiştir. Savaşta Osmanlı başarılı olmuş ama Batılı devletler Osmanlı'nın yanında yer almamıştır (Tuncer, 2009: 135-136). İstanbul Konferansı'nın yapılacağı gün, Batılı devletlerin tepkisini azaltmak için Meşrutiyet ilan edilmiş, Osmanlı toplantıya katılmamış ama Batılı devletler toplantıyı kendi aralarında yapıp kararlar almıştır. Osmanlı'nın bu kararları kabul etmesi imkânsızdır. Aynı konferans Londra'da yapılmış, Osmanlı ordusunun silahsızlanması istenmiştir. Londra Protokolü, Osmanlı'nın hâkimiyet haklarına açık bir saldırı olmuştur. Osmanlı, Londra Protokolü'nün kabul edilmediğini duyurduğunda Rusya Osmanlıya savaş açmıştır (Tuncer, 2003: 134-143). Tarihe 93 Harbi ismiyle geçen 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'nda Osmanlı, büyük devletlerin şahsında problemi çözemeyeceğini fark ederek Rus hükûmetiyle ilişkiye girmiştir. Hükümleri ağır da olsa Osmanlı, mütareke koşullarını kabul etmiştir. "Hasta Adam" olarak adlandırılan Osmanlı'nın Rusya'yla 1878 Ayestefanos Antlaşması'nı yapması Batı'daki huzursuzluğu daha da artırmıştır. Bu anlaşmadan sonra Berlin Anlaşması da yapılmıştır (Tuncer, 2003: 154-160). II. Abdülhamit, bunların üzerine Mithat Paşa'yı görevden alıp İtalya'ya sürmüş, ardından da Kanun-i Esasi'yi yürürlükten kaldırmıştır. Berlin Anlaşması'ndan sonra Osmanlı'nın karşısına Ermeni meselesi çıkmıştır. Osmanlı sultanı II. Abdülhamit, doğu ve batıdaki sorunlarla uğraşmanın en kolay yolunun denge siyaseti olduğunu fark etmiştir. Böyle olsa da Ermeniler Anadolu'nun muhtelif yerlerinde Hınçak örgütünün teşvikleriyle isyanlar başlatmıştır. II. Abdülhamit, olayları bastırmak için IV. Ordu'ya emir göndermiş ve gerekli olan önlemlerin sert bir biçimde alınmasını sağlamıştır. Bu girişim, Ermenilerin ölmesine yol açmış, İngiltere'nin de baskısı ile bir ıslahat planı Babıâli tarafından kabul edilmiştir (Karal, 2011: 139-140).

Bulgaristan sorunu da II. Meşrutiyet döneminde gerçekleşen en önemli sorunlardan biridir. Bulgarlar 1830 senelerinden başlayarak iki sene boyunca hareketlenmiştir. Bulgarlar 1856 yılından başlayarak Bulgar ulusu düşüncesinin de gelişimini temin için bağımsız bir Bulgar Kilisesi için çalışmaya başlamıştır ve 1860 yılında, 1856 Islahat Fermanı'na dayanıp Fener Patriğini ruhanî önder şeklinde tanımadıklarını duyurmuşlardır (Tuncer, 2009: 109-111). Katolik Kilisesi'ne bağlanan

Bulgarların Fransız tesirinde olacağını düşünen Rusya'nın girişimleriyle 1870'teki bir ferman ile bağımsız Bulgar Kilisesi kurulmuştur. Ayastefanos Anlaşması ile Bulgarların sınırları içinde kalan Doğru Rumeli, Osmanlı'nın 1879 yılında bölgedeki asayişi sağlamak üzere asker sevk etmesiyle sorun haline gelmiştir. Rusya'nın isteğiyle Osmanlı bölgeden askerlerini çekmiş, kriz geçici olarak çözümlenmiştir (İrtem, 1999: 94-96). Bulgarlar, 1885'te isyan başlatmış, Doğu Rumeli'yle Bulgaristan'ın bütünleştiğini duyurmuştur. Bulgaristan'la Sırbistan savaşmış, Bulgarlar üstün gelmiştir (İrtem, 1999: 101). Osmanlı Balkan coğrafyasında 1902 yılında ıslahatlar yapmış, eşkıyalık faaliyetlerini önlemeye çalışmıştır. II. Abdülhamit teşkil ettiği düzeni güvene alabilmek üzere Mekteb-i Harbiye mezunlarını saraydan uzaklaştırmış, bunları Makedonya'daki II. ve III. Ordu'nun emrine atamıştır. Padişahın amacı, askerlik konusunda iyi olan bu subayların Balkanlardaki olayları bastırmasıdır. Bu arada Arnavutlar da Osmanlıya karşı direnişe geçmiştir. Osmanlıyla Yunanistan savaşmış ama bu savaş önemli sonuçlar doğurmamıştır (Adanır, 1996: 172-175).

Tanzimat'la birlikte bir programa kavuşturulan Osmanlı Türk modernleşmesi, II. Abdülhamit'le birlikte pragmatist bir girişim haline gelmiştir. Padişah, Kanun-ı Esasi'yi ilan edip de yürürlükten kaldırdıktan sonra Osmanlı'nın ihtiyacı noktalarda modernleşme çabalarına girmiştir. II. Abdülhamit'in açtığı okullar, istibdada rağmen basın yayın teknolojisinin gelişmesi ve yeni matbaaların açılması, idaredeki reformlar, yurtdışına öğrencilerin gönderilmesi modernleşme doğrultusunda atılan adımlar arasında yer almaktadır.

Kanun-ı Esasi ilan edilip de yürürlükten kaldırıldıktan sonra Jön Türkler, isim değiştirip 1889 yılında Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti adını almıştır (Sander, 2003: 317). Jön Türkler, II. Abdülhamit yönetimiyle anlaşamayan aydın gençlerden oluşmaktadır. Bu gençler, Meşrutiyet'i ilan ettirmiştir ama II. Abdülhamit, Kanun-ı Esasi'yi yürürlükten kaldırınca hayal kırıklığına uğramış, kendi üzerlerinde baskı hissetmeye başlamıştır. Onlar, yönetimin kişilere bağlanmasını istememektedir (Mardin, 2000: 19). Bunlar, Batı'da tartışılan fikirleri popülerleştirerek Osmanlıda Meşruti bir yönetim kurup, kendilerinin de bir nebze de olsa halkın da yönetimin içinde olmasını istemişlerdir. Jön Türklerle Osmanlı idaresi arasındaki asıl mesele meşrutiyet ve hürriyet fikirlerinin mahiyetlerinin farklı şekillerde algılanmasından ibarettir. Paşalar kendi otoritelerinin ve devletin yönetim sisteminin zaafa uğramaması için meşrutiyete karşıydılar, bunun karşısında Jön Türkler de canhıraşane bir biçimde meşruti yönetime geçilmesini istiyordu. Buna mukabil, padişah da Jön Türkler kadar modernleşmecidir. Kanun-ı Esasi'yi oluşturan ekibe Fransız, Belçika, Prusya anayasasını ve kanunlarını çevirtip yararlanmalarını istemiştir. Ama ilginç bir şey vardır ki o da padişahın meclisi feshetme ve anayasayı yürürlükten kaldırma yetkisidir. Bu da aslında Jön Türklerin hoşlarına gitmeyen husustur. Böylece yönetim yine mutlakıyete dönebilir, meşruti yönetimden vazgeçilebilir (Tanör, 2011: 134-149). Genç Osmanlıların asıl korkusu, padişahın anayasayı yürürlükten kaldırıp meşruti yönetimden mutlakıyete geçip baskı politikası izlemesiydi. Onların korktukları gerçekleşti ve II. Abdülhamit istibdat rejimini fiili olarak kurdu.

Kanun-ı Esasi'nin yürürlükten kaldırılması yeni bir yönetim anlayışının başladığını göstermektedir. Padişahın amacı tahtta güvenli bir biçimde oturmak ve politik bir muhalefetin oluşmasını engellemektir. Bu çerçevede padişah, sansür uygulamalarına başlamış, jurnalciliği bir devlet yönetim biçimi haline getirmiştir. Hafiyeler yani istihbarat elemanları, olan biten her şeyi padişaha haber vermektedir. Seyahat özgürlüğü kısıtlanmıştır, izinsiz ne İstanbul'a girilebilmektedir ne de İstanbul dışına çıkılabilmektedir. Padişah, kendi yönetimine zarar verecek kişilerin Payitaht'a

girmesini istemiyordu (Akşin, 1990: 69). Yani kısacası bu dönem "istibdat dönemi" olarak tarihe geçmiştir ancak padişah modernleşme ve reform hareketlerinden vazgeçmemiştir. Padişah, Batı düşmanlığı yapmamış, yüzünü Batı'ya dönerek reformist tavrını sürdürmüştür (Deringil, 2017: 112). Şimdi sırasıyla Kanun-ı Esasi ile II. Abdülhamit'in tahttan indirilip meşruti yönetimin kurulduğu 1908 yılına kadar gerçekleşen modernleşme çalışmalarından bahsedelim.

II. Abdülhamit, eğitim alanında çok farklı adımlar atmış, eğitimin modernleşmesi için farklı düzeylerde okullar kurup devletin kalkınması için çabalamıştır. İlköğretim, bu dönemde mecburi hale getirilmiştir. Merkezde ve taşra yönetimlerinde ilköğretim örgütleri kurulmuş, iptidailer (ilkokul) açılmış, halktan eğitim alanında yardımlar istenmiştir. Ancak bu çalışmalar şartların farklı olmasından dolayı İstanbul'la taşrada farklı farklı şekillerde yürütülmüştür. İstanbul'da 1885 senesine dek iptidailerin sayısı 44'e çıkmıştır. Daha önce 3 iptidai olduğu düşünülürse İstanbul'da toplamda 41 iptidai okul açılmıştır. Anadolu'da 1877 senesinde 200 olmayan okul sayısı 1892 ile 1893 arasında 2834'e, 1905 ile 1906 arasında 7760'a çıkmıştır. Bu okullarda modern bir eğitim yapılmaktadır, merkezden gelen müfredat programı uygulanmaktadır (Kodaman, 1988: 69-86).

Orta öğretim alanında da ciddi modernleşme çalışmaları yapılmıştır. II. Abdülhamit döneminde 423 rüştiyede 20 bin öğrenci okumaktadır. Bu rakam 1884 senesinde 470 olmuştur. Savaşta kaybedilen yerlerdeki 80'e yakın rüştiye bu rakamdan çıkarılacak olursa 1878 yılında 300 civarında rüştiye vardır. Modern bir eğitim sisteminin uygulandığı İstanbul'daki rüştiyelerde 1877 senesinde okul başına 85 öğrenci düşmekteyken 1909 yılında bu rakam 333'e çıkmıştır. Taşradaki rüştiye sayısı 1881'den 1888'e kadar 331'den 440'a çıkmıştır. Bu rakam 1907 yılında 619 rüştiyeye (kız, erkek, özel ve askeri rüştiye) ve 40 bin öğrenciye yükselmiştir (Kodaman,1988: 95-105).

Sultanilere öğrenci yetiştiren bir orta öğretim kurumu olan idadilerde de modernleşme çabaları hızla devam etmiştir. Müfredatlar değiştirilmiş, Batı'da okutulan dersler okutulmaya başlanmış, yabancı ülkelerden öğretmenler getirtilmiştir. Bu okullarda Türkçe Kitabet ve İnşaa, Fransızca, Kavanin-i Osmaniye, mantık, İlm-i Servet-i Milel, Coğrafya, Tarih-i Umumi, İlm-i Mevalid, Cebir, Hesap ve Defter Tutma, Hendese ve İlm-i Mesaha, Hikmet-i Tabiyye, Kimya ve Resim gibi dersler okutulmuştur. Görüldüğü gibi bu dersler dini nitelikli değildir. 1896 yılında 54 tane olan taşradaki idadiler 1906'da 84'e yükselmiştir. İmparatorluğun tamamında 93 devlete ait 11 özel 5 tane de askeri toplamda 109 adet idadi bulunmaktadır. İdadiler nitelikli insan sayısını artırmıştır (Kodaman, 1988: 115-129). Merkezin dışındaki yerlere bu okullardan memur yetişmiş, devletin merkez teşkilatı güçlenmiştir. Bu okullarda modernist düşüncelere ağırlık verilmiş, bürokrasi sınıfı modern düşüncelere sahip memurlarla kurulmaya başlanmıştır (Somel, 2010: 160).

İdadilerle birlikte düşünülecek olursa Sultaniler lise eğitimi veren kurumlardır. Çok fazla Sultani kurulmamıştır. Taşrada fazlaca kurulamayan Sultanilerin yerine idadilerin öğrenim yılı 7 yıla çıkarılmıştır. Bu okullara 1876 yılından itibaren Türk müdürler atanmıştır. Bu tarihten sonra Türk öğrencilerin ve öğretmenlerin sayısı artmıştır. Bu okullarda en iyi öğretmenler çalıştırılmıştır (Kodaman, 1988: 138-144).

Yükseköğrenimde de modernleşme çabaları hız kazanmıştır. 1878 yılında Fransızların Siyaset Bilimi Fakültesi örnek alınarak Mekteb-i Fünun-ı Maliye kurulmuş, okul Divan-ı Muhasebat binasında eğitime başlamıştır. Amaç, memurların bu okulda eğitim görmesidir. Okulda, büyük devletlerin maliye usulleri, vergileri, vergi kanunları, maliye teşkilatları, genel muhasebe usulleri öğretilmiştir (Ergin, 1977: 1082-1084). 1880 yılında kurulan 4 yıl eğitim veren Mekteb-i Hukuk-ı Şahane, günümüzdeki hukuk

fakültelerine karşılık gelmektedir. 35 maddelik nizamnamede bu okulun Osmanlı kanunlarının, siyasetinin ve hukukunun öğretimi ile ilgili olacağı ifade edilmiştir. Okulun merkezi Adliye Nezareti'ndeki bir binadır. Okulun yöneticiliğine Batılı bilimleri tahsil eden Emin Efendi getirilmiştir. Bu okulda Fıkh-ı Şerifin Muamelât Bahsi ve Usul- Fıkıh, Roma Kanunu, Fransızların Hukuk Âdiye Kanunnamesi, Hukuk-i Âdiyeye Müteallik Usuli Muhakeme, Ticareti Berriye, Bahriye ve Ceza Kanunnamesi, Usuli Muhakeme-i Cinayet ve Hukuk-i Mülkiye, Hukuk-i Milel gibi modern dersler okutulmuştur. Amaç, devlet memurlarının bu okula devam etmesidir. 1881 yılında temelleri atılan Sanayi-i Nefise Mektebi'nin müdürü Hamdi Bey'dir. Asar-ı Atika Müzesi olan Çinili Köşk'teki bir bina tahsis edilmiştir (Ergin, 1977: 1085-1117). 1882'de kurulan Ticaret Mektebi'nin amacı Türk ve Müslümanları ticari hayata hazırlamak, gayrimüslimler gibi ticarette başarılı olmalarını sağlamaktır (Ergin, 1977: 1131). 1887'de kurulan Mülkiye Baytar Mektebi veteriner yetiştirmek üzere ilk olarak 1839'da Harbiye Mektebi'nin içinde açılmış, tarım düşünülerek okul askeri bir mektep olmaktan çıkarılıp sivil bir mektebe dönüştürülmüştür. 1888 senesinde de Mektebi Tıbbiyesi'nde bir sınıf açılarak öğrenci kabul edilmiş, Halkalı Ziraat Mektebi merkez olmuştur (Ergin, 1977: 1173). 1884 yılında kurulan Hendese-i Mülkiye Mektebi mühendis ve mimar yetiştirmeyi amaçlamaktadır. Özellikle Batılı anlamda imar çalışmaları bu okul sayesinde gerçekleşmiştir. Okulun ilk müdürü Refik Bey mühendistir ve Belçika'da okumuştur (Ergin, 1977: 1154-1155).

II. Abdülhamit dönemi eğitim açısından çok başarılı geçmiştir. Bilhassa kız çocuklarının eğitimine önem verilmiştir. Bu dönemde Fransızca zorunlu ders olmuştur ki bu, Osmanlı'nın modernleşmesi açısından çok önemlidir. Bayezid Kütüphanesi 1884'te açılmıştır. Taşrada eğitim kurumları açılmıştır. Önemli olan da eğitimin bu kadar yaygınlaşmasıdır.

Toplumun huzur ve sükûnunu sağlamak için de birtakım modernleşme çalışmaları yapılmıştır. Sosyal güvenlik sistemi bunlardan biridir. Bu sistemlerin vakıf kültürüyle ortak tarafları bulunmaktadır ama esas itibarıyla daha Batılı bir görünüm arz etmekte, devletin öncülüğünde yapılmaktadır. Vakıf kültürü İslami hassasiyetle yapılırken yeni kurulan sistem daha seküler bir anlayışla işletilmiştir. Engellilere, iş kazalarında zarar görenlere, çalışamayacak durumda olanlara, yardımlar sosyal devlet anlayışıyla yapılmıştır. Atiyye'i Seniyye adıyla kurulan sistem, geleneksel yardımlaşma anlayışını daha da dünyevi bir hale getirmiştir. Bu çerçevede Darülaceze ve Darüleytam kurulmuştur. 1877 yılında Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra birçok insan evsiz barksız kalmıştır. Darülaceze, çalışabilecek insanları meslek sahibi yapmak, çalışamayacak durumda olanların bakımını üstlenmek üzere 1896 yılında kurulmuştur. Darüleytam, savaşlardan sonra yalnız kalan dul kadınları ve çocuklarını korumak üzere kurulmuştur (Akyol, 2013: 38-43).

Bu dönemde sanayi alanında da modernleşme girişimleri söz konusu olmuştur. Yalnızca sosyal ve eğitimsel kalkınmaya değil ekonomi alanında da kalkınmaya önem veren padişah sivil alanın modernleşmesi için çabalamıştır. Bu çerçevede Yedikule İplik Fabrikası kurulmuştur. XVIII. Yüzyılda İzmir'e taşınan bir gayrimüslim aile Yedikule'de bu fabrikayı 1888'de kurmuştur. Veri muafiyeti sayesinde fabrika büyümüş, ürettiği ipleri yurtdışına satmıştır. 1889 yılında İspiraki Asani isimli bir gayrimüslim tarafından Osmanlı Kibritleri Fabrikası kurulmuştur. 1884 yılında Mişon Levi isimli bir gayrimüslim Çiftecevizler Eşyay-ı Ziccaciye Fabrikası'nı kurmuştur. Bu fabrika makine ile gaz lambası, eczacı sürahisi, büyüklü küçüklü kadeh ve kupalar her nevi kandil ve nargile ve gaz lambası, şekerci ve eczacı kavanozu imal etmiştir (İpekçi, 2012: 6379). Bu fabrikalara kalifiye eleman yetiştirmek için Hamidiye Sanayi Mektebi

Âlîsi ismiyle Adana, Bağdat, Bursa, Beyrut, Edirne, Erzurum, İstanbul, İzmir, Halep, Kastamonu, Kosova, Manastır, Sivas, Şam, Trablusgarp ve Yemen'de mektepler açılmıştır (Kurt vd., 2016: 252). Çini ve seramik alanında 1845 yılında Beykoz Çini Fabrikası, 1890 yılında Yıldız Çini Fabrika-i Hümayunu; elektrik üretimi alanında 1853 yılında Dolmabahçe Gazhanesi, 1862 yılında Beylerbeyi Sarayı Gazhanesi, 1880 yılında Yedikule Gazhanesi, 1891 yılında Kadıköy Hasanpaşa Gazhanesi, 1910 yılında Silahtarağa Elektrik Santrali, 1911 yılında Üsküdar Elektrik Fabrikası; dericilikte ve kunduracılıkta 1913 yılında Osmanlı İttihat Saraçlık Anonim Şirketi, 1884 yılında Beykoz Ayakkabı Fabrikası; tekstil ve hazır giyimde 1876 yılında Kırkağaç Çırçır Fabrikası, 1880 yılında İzmit İpek Fabrikası, 1907 yılında Adana Milli Mensucat Fabrikası; kimya alanında 1870 yılında İkinci İzmir Yağ Fabrikası, 1891 yılında Tanen (Asit) Fabrikası, 1898 yılında Küçükçekmece-Osmanlı Kibritleri Fabrikası; Makine ve metal alanında 1894 yılında Eskişehir Demiryolu İnşa Fabrikası, 1902 yılında Zeytinburnu Mavzer ve Fişek Fabrikası, 1902 yılında Zeytinburnu Asit ve Eter Fabrikası, 1902 yılında Zeytinburnu Kimyahane Fabrikası; savunma sanayii alanında 1868 yılında Cebehâne-i Âmire, 1891 yılında Kayseri Güherçile Fabrikası, 1896 yılında Konya Güherçile Fabrikası (Erdem, 2016: 24-25) kurulmuştur. Artık Osmanlı kendi imkânlarıyla sanayi üretimi yapmaya başlamıştır.

Osmanlı Devleti, bu dönemde maliye alanındaki reformlara sahne olmuştur. Osmanlı, para konusunda savaşlardan dolayı ciddi bir daralma yaşamıştır. Borçlar almış, bunları ödemek için çabalamıştır. II. Abdülhamit döneminde borçlar ödenemez hale gelmiştir. Bunun için devlet 20 Aralık 1881 tarihindeki kararnameyle İngiliz, Fransız, Alman, Avusturya, İtalya, Hollanda'nın alacakları için Duyun-ı Umumiyye-i Osmaniye İdare Meclisi'ni kurmuştur. Bu meclisle, Osmanlı borçları % 54 oranında azaltılmış, faiz hadleri % 9'dan % 1'e düşmüştür. Borçlar yarı yarıya azalmıştır (Küçük ve Ertüzün, 1994: 58-60). Padişah vergi reformu başlatmış, devletin vergi gelirleri daha kolay tahsil edilmiştir. Yani devlet, borç almadan gelirlerini düzenleyebilmiştir. Vergi gelirleri %36 oranında artmıştır. Artık vergi sistemi belli esaslara bağlanmıştır. Vergilerin toplanma biçimi, tahsildarların yetkisi ve unvanı kurallara bağlanmıştır. Vergi toplama işi bir bakıma sivilleşmiştir. 1879 tarihi Tahsil-i Emval Nizamnamesi ile önceden başka dairelerce gerçekleştirilen işlemler Maliye Nezareti'ne bağlanmıştır. Merkezde ve taşrada vergiyle ilgili teşkilatlar kurulmuş, yönetici ve memurlar atanmıştır (Ürkmez, 2006: 89-90). 1886 yılında çıkarılan Tahsil-i Emval Nizamnamesi ile tahsildarlar deneticilik de yapmaya başlamıştır, böylece vergi kayıplarının önüne geçilmiştir. 1894 yılında 3. Tahsil-i Emval Nizamnamesi çıkarılmıştır. Kazalarada, livalarda ve vilayetlerde emval komisyonları kurulmuştur. 1902 yılındaki Tahsil-i Emval Nizamnamesi ile tahsil işleriyle ilgili "tahsilat müfettişliği" ve "tahsilat ketebeliği" memuriyetleri kurulmuştur (Özbek, 2010a: 177-181). 1903 yılında çıkarılan Vergi-i Şahsi Nizamnamesi, vergi mükelleflerinin kazançlarına göre bir vergi esas ve usulü belirlemiştir. 1905 senesindeki Nizamname ile 1903'deki Nizamname'nin eksikleri giderilmiştir (Özbek, 2010b: 62-67). Bütün bu kanunlarla vergi toplanmasındaki keyfiliklerin önüne geçilmiştir. Artık maliye ve vergi işleri belli bir düzene kavuşturulmuştur.

İletişim ve ulaşım alanında da modernleşme girişimlerinde bulunulmuştur. Devlet, merkezle taşra arasındaki iletişimin sağlanmasının önemini anlamış ve bu çerçevede 1840 yılında Posta Nezareti'ni, 1855'te Telgraf Müdürlüğünü kurmuş, 1871'de Posta Nazırlığı ile Telgraf Müdürlüğünü birleştirmiştir. Bunlar aslında bir askeri gerekliliğin de sonucudur. Cephelerin merkezle iletişiminin sağlanması oldukça önemlidir ve modern bir bakış açısının sonucudur (Berkes, 2019: 344). Telgraf hatları

II. Abdülhamit'ten önce gayrimüslimlerce çalıştırılmıştır. Bu hatlar II. Abdülhamit döneminde ulusallaştırılmıştır. 1876 yılından sonra Osmanlı telgrafçılarını yetiştiren okullar mezun vermiştir ve bu mezunlar istihdam edilmiştir (Ürkmez, 2006: 131). "Özellikle yapılan demiryollarının yanı sıra dikilen telgraf hatlarıyla kara hatları, 1882'de 23.380 kilometreden 1904'te 49.716 kilometreye ulaşmış, denizaltı hatları ise bu süre içinde ancak 610 kilometreden 621 kilometreye çıkarılmıştır. Aynı süre içerisinde gönderilen telgraf sayısı 1 milyondan 3 milyona çıkmıştır. Bu sayede de hazineye önemli bir gelir elde edilmiştir" (Ürkmez, 2006: 132). II. Abdülhamit devrinde toplamda 26.336 km, senelik ortalama 1197 km telgraf hattı döşenmiştir. Ulaşımda da bazı girişimlerde bulunulmuş, İstanbul ile taşra arasında kara ve demir yolları yapılmıştır. Bu durum, yolculuğu kolaylaştırmış, özellikle askeri, ekonomik ve idari faaliyetleri belli bir düzene sokmuştur. Kendisinden önceki demiryollarına yenilerini ekleyen II. Abdülhamit, Bağdat demiryoluyla işe başlamıştır. Bu demiryolu İstanbul'u Bağdat'a bağlamıştır. 1872 senesinde mühendis Wilhelm Pressel getirilmiş İstanbul'u Bağdat'a bağlayacak demiryolu için ilk adımda 1872'de Haydarpaşa-İzmit hattı inşa edilmiştir. Almanlar ile evvela 23 Aralık 1899'da ön imtiyaz anlaşması yapılmış, ardından 21 Ocak 1902'de esas imtiyaz anlaşması imzalanmıştır. 21 Mart 1903'de 250 kilometrelik Konya-Ereğli hattının finansmanıyla ilgili olarak anlaşmaya varılmış, sonunda da Bağdat demiryolunun inşa edilmesi için 13 Nisan 1903'te Bağdat Demiryolu Şirketi (Societe İmperial Ottomanedu Chemin de fer de Bagdad) kurulmuştur. Şirket Alman hâkimiyetinde olmasına karşın %30 Fransız sermayesine sahiptir. Anlaşma 99 yıllıktır ama Osmanlı'nın 30 yıl sonra şirketi satın alma hakkı vardır (Beydili, 1991: 442-444). Hicaz demiryolu 1900-1908 yıllarında Şam'la Medine arasında inşa edilmiştir. Bölgedeki askeri yetkililerin önerisiyle yapılmaya başlanan demiryolu, savaşlarda mühimmat ve asker taşınması için çok önemli işlevler görmüştür. Tabii ki bu demiryolunun dini ve politik tarafları da vardır. Projeyle Arap Müslümanlarla iletişimin kolaylaşması ve onları halifenin emrine almak planlanmıştır (Gülsoy ve Ochsenwald, 1998: 441). Ulaşım ve demiryolu alanındaki modernleşme girişimleri, Osmanlı için hem bir gereklilikti hem de görevdi. Batılı devletlerin Osmanlı üzerindeki emellerini önlemek üzere bu girişimler gerçekleştirilmiştir.

Hukuk alanında da idari ve yasal alanda bazı yenilikler yapılmıştır. İdari alanda 1878' de memur ve nizamiye mahkemeleri için yargıç yetiştirmek üzere Mektebi Hukuk-ı Şahane kurulmuştur. Nizamiye Mahkemeleri bu okuldan yetişen hakimlerle uzak vilayetlere kadar atanmıştır. Yargıçlara düzenli maaş verilmiş, yükselme sistemleri modern bir şekilde düzenlenmiştir. Yolsuzluk yapanlarla liyakati olmayanlar meslekten atılmıştır. "Savunma avukatı" müessesesi kurulmuştur. Mahkeme üyeleriyle davacıların hakları ve ödevleri tespit edilmiştir. İllerdeki polisler, mahkemelerin kolluk kuvveti olarak görevlendirilmiş, askeriyenin keyfi müdahalesi önlenmiştir. Mahkeme harcamaları azaltılmıştır. Bunların denetlenmesi için müfettişler görevlendirilmiştir. 4 Mayıs 1879 tarihinde bu mahkemelerin dışında Temyiz mahkemeleri kurulmuş, Şeyhülislam'a bağlı olan mahkemelerin haricindeki dinsel mahkemelerin denetimi bu mahkemeye verilmiştir. Mecelle'nin uygulanması için yargıç adaylarına "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye" dersleri verilmiştir. 1879 yılında Fransızların yasalarından esinlenilerek Hukuk ve Ceza usul kanunları çıkarılmıştır. Geçici "Teşkilat-ı Mahakim" yasasıyla Fransız mahkemeleri örnek alınarak Nizamiye Mahkemeleri tanzim edilmiştir. 1879 yılında "Mekahim-i Nizamiye'nin Teşkilatı Kanun-ı Muvakkatı"yla savcılıklar kurulmuştur (Ürkmez, 2006: 127-130). Bunlar idarenin de değişmesini sağlamıştır.

3.1.2. II. Meşrutiyet'in Sonuçları

Meşrutiyet'in ilan edilmesi toplumun bütün alanlarında coşkuyla karşılanmıştır (Karpat, 2012: 101). İnsanların "hürriyet" kelimesinden anladığı farklı ve birbirlerine ters olsa bile daha bunlar ortaya çıkmadığından ülkenin tamamında bayram havası hâkim olmuştur (Olgun, 2008: 39). Talebelerin yaptığı halk şenlikleri ve yürüyüşler bilinen sevinç gösterileri arasındadır. Bunlar, saraya dek yürümüş, burada Meşrutiyet'i ilan ettiği için halk nazarında yücelen II. Abdülhamit'i görmeyi arzu etmişlerdir (Alkan, 2009: 270). Padişah II. Abdülhamit'se halkın bu ilgisine karşılık vermiş ve pencereden halkı selamlamıştır. Fakat bir süre sonra halkın ilgisi padişahtan İttihat ve Terakki'ye kaymaya başlamış, gösterilerde "Padişahım çok yaşa!" cümleleri yerine "Yaşasın hürriyet!" sloganları atılmaya başlanmıştır. Sokak gösterileri bir süre sonra çılgınlık histerisine dönüşmüştür (Olgun, 2008: 43-46).

II. Meşrutiyet'in ilan edilmesinde başrole sahip olan İttihat ve Terakki'yse halkın gözünde fazlasıyla yükselmiştir (Alkan, 2011: 56). Durum, o hale varmıştır ki halk, İttihat ve Terakki'nin kulüp ve şubelerine "Kâbe-i Hürriyet" ismini takmış ve akın akın bu yerleri ziyaret etmişlerdir (Tokgöz, 2012: 236). "Bu ziyaretler miting havasında geçiyor ve İttihat ve Terakki, Niyazi ve Enver Bey lehine, Abdülhamit'in aleyhine sloganlar atılıyordu" (Nasuhoğlu, 2007: 200).

Selanik'teki gösterilerdeyse diğer yerlerde bulunmayan tuhaf olaylar meydana gelmiştir. Meydanlardaki büyük olaylarda çeteciler dağdan inip birbiriyle kucaklaşmıştır (Kadri, 2011: 23). Halk nazarında, bundan sonra "hürriyet" dönemi başladığı için silahlı girişimlere gereksinim bulunmadığını bundan dolayı artık çeteciliğin bitmesi gerektiği ifade edilmiştir. Kamuya açık yerlerde gerçekleşen gösterilerde Müslüman ve Hıristiyan din adamları kucaklaşmış; çete liderleri ile subaylar birbirine sarılmış, Sırpların, Bulgarların ve Rumların çete önderleri için ziyafetler verilmiştir (Olgun, 2008: 45).

Osmanlıda herkes, çok kısa sürede meşrutiyetçi ve hürriyetçi olmuştur. Önceden, saraya ve saray çevresine iyi görünmek üzere farklı yollara sapan insanlar, Hürriyet gösterilerinde herkesin önüne geçmiş, en coşkulu sloganları onlar atmış ve eğer fırsat bulmuşlarsa halkın karşısında konuşmuşlardır. 26 Temmuz 1908'de Bursa'daki yürüyüşü, zamanın valisi Tevfik Biren şu şekilde anlatmıştır:

"*Akşam evime döndükten sonra büyük bir gürültü ile sokaktan geçen nümayişçi kafilesini pencereden seyrederken bir şey dikkatimi celbetti: Bu kalabalığın içinde, Mutlakiyet devrinin en azılı ve ahlaksızlarından bazılarının ön safları işgal ettiklerini ve "yaşasın Hürriyet! Kahrolsun İstibdad!" diye bağıranların içinde, en yüksek sesle haykıranların bu adamlar olduğunu ve seslerinin de diğerlerininkini bile bastırdığını müşahede ettim. Bunların ekserisi herkesçe bilinen malum kimselerdi. İşte gırtlağını paralarcasına haykıran bu herif, hırsızlığı ve dolandırıcılığı ile tanınmış filan kişi; şu irtikab ve ihtilastan dolayı muhakeme altına alınan falan memur; öteki* de *Saray ve Babıâli'nin müteneffizlerinden mürtekib birine dayanarak entrikalar çevirmekle iştihar etmiş filan herif." diyerek kendime bir sürü isim saymıştım. O vakit bu hal beni epey düşündürmüştü*" (Biren, 2006: 488).

Meşrutiyet'in tekrardan ilanı üstüne padişaha, eski yönetime, eskiye ait her şeye ve herkese karşı ciddi tepkiler oluşmuştur. Örneğin, 25 Temmuz 1908 tarihinde gerçekleşmesi gerekli olan Meclis-i Vükela toplantısı, katılımcıların birçoğunun tepkilerden dolayı Bab-ı Ali'ye ulaşamaması üstüne yapılamamıştır. Tepkiler, sadece nazırlara gösterilmemiştir. Kalabalıkların elinde devletin önde gelenlerine hakaret içeren karikatürler ve yazılar vardır. Ermeniler Patrik Ormanyan'a tepki göstermiştir

(Nasuhoğlu, 2007: 201). “Taşkınlık o dereceye vardırıldı ki İttihatçılar çok sayıda nazırı, zengin kişiyi ve Serasker Rıza Paşa’yı Bekir Ağa Bölüğü’ne hapsettiler (Tokgöz, 2012: 218). Buraya hapsedilen kişiler büyük servetler bağışlamak şartıyla canlarını kurtarabilmişlerdi” (İrtem, 1999: 15-20). İleriki dönemlerde “Hürriyet Kahramanları” Niyazi ve Enver Beylerin ismi yazılı kruvazör alınması için “iane-i milliye” ismiyle kampanya düzenlenmiştir. Kampanyadaki öncülüğü Tanin başmuharriri Hüseyin Cahit yapmıştır. Fakat bu herhangi bir yardım kampanyası değildir. “Devr-i Sabık”taki insanların büyük fedakârlıklarda bulunması istenmiş, böyle olmazsa daha önceki kötü fiillerini ortaya döküp hedef göstermek ile tehdit edilmişlerdir. “Tehditler makes bulmuş ve “Devr-i Sabık” adamları isteyerek ya da istemeyerek bu talebi yerine getirmiştir” (Alkan, 2011: 72).

Bunlar servetlerini can korkusu ile milletin hesabına bağışlaması boşuna olmamıştır. Canlarına kastedilmiştir. Meşrutiyet’in ilanı ile kaldırılan istihbarat örgütünün başındaki isim Kabasakal Mehmet Paşa, 30 Temmuz 1908 tarihinde İstanbul’dan kaçarak deniz yolu ile Mudanya’ya buradan da bir araba ile Bursa’ya geçmiştir. Bursa’daki otelinin önündeki halk, Paşa’nın dışarı çıkmasını istemiş ve Paşa kendini valinin evine zorla atmıştır. “Bursa Valisi Tevfik (Biren) Bey, Paşa’nın kumandanlıkta hapsedilmesi emrini vererek kalabalığın elinden zor kurtardı. Kalabalık dağıldıktan sonra Kabasakal Mehmet Paşa Bursa’nın Orhaneli ilçesine sessiz sedasız nakledildi” (Biren, 2006: 490-491). Paşa, böylelikle o anda güvenlik altına alınmıştır. Fakat paşa, 31 Mart olayının ardından Divan-ı Harpçe asılanlar arasında yer almıştır (Şeref, 1996: 209).

Bursa’daki insanların tepkisi, Kabasakal Mehmet Paşa’yla sınırlanmamıştır. Mudanya’dan Tirilye’ye giden Fehim Paşa da insanların tepkisi üstüne Mudanya’ya dönmüştür. Buradan da Yenişehir’e gitmiştir. Fakat daha sonra kendisini izleyen jandarmalara karşın 23 Ağustos 1908’de Yenişehir’de arabasından indiğinde öfkeli insanlarca linç edilmiştir.

İnsanların tepkisi sadece üst seviyedeki idareciler ile sınırlanmamıştır. Her yerde devletin kurumlarına yürüyüşler düzenlenmiş, göstericiler devlet kurumlarına girmiş veya memurları dışarı çıkarmıştır. Valilerden en alt derecedeki görevlilere dek herkesin Meşrutiyet’e bağlılık yemini etmesi istenmiştir (Biren, 2006: 488). Ayrıca, memurlardan tehditle alınan Meşrutiyet’e bağlılık yemininde memurlar sadece anayasa ve Meşrutiyet’e bağlı olacaklarına değil İttihat ve Terakki Cemiyeti’ni de koruyacaklarına ve cemiyetin aleyhine karışıklık çıkaranları kendi elleri ile öldüreceklerine de yemin etmiştir (Alkan, 2011: 62). Halk kimi zaman işi “Falanca memuru istemeyiz!” demek suretiyle memurları azletmeye kadar vardırmıştır (Biren, 2006: 488).

II. Meşrutiyetin ilanında meşrutiyet taraftarlarının gayri meşru eylemleri üzerine demokrasi, insan hakları, hukukun üstünlüğü, beraat-i zimmet asıldır, emir alan memurların, yöneticilerin emri üzerine yaptıkları icraat yüzünden yargılanamayacakları türünden hukuk normlarından habersiz gözü dönmüş kalabalıklar, işi tam bir anarşi ve sergerdeliğe dönüştürmüşler üç ay önce Rodop Dağlarında eşkıyalık yapanlar Bab-ı Âlinin yöneticileri olmuşlardır. Her yönetim sisteminin, her rejimin fikri altyapısı, kültürel background’ı olmalı, bilgili, eğitimli zihnen donanımlı savunucuları olmalıdır.

4. MEŞRUTİYET DÖNEMİNDE GELİŞEN BAZI FİKİR AKIMLARI

4.1. Batıcılık

Tanzimat’tan sonra yapıya ciddi şekilde yerleşen Batılılaşma, sosyal problemleri, düaliteleri ve Avrupalı devletlerin Osmanlı’nın yönetim biçim ve tarzına müdahale gibi durumların ortaya çıkmasını getirmiştir. Batılılaşma’ya ilişkin sorular ve sorgulamalar da ortaya koymuştur ki bu tartışmaların en sistematik olduğu evre, Batılılaşma’nın ve devleti kurtarma amacıyla gerçekleştirilen değişim ve dönüşüm çabalarının ve sonuçlarının politik, sosyal ve iktisadi yapıya sindiği II. Meşrutiyet’tir. Bu evreyi, Türk düşünce yaşamı içerisinde çok önemli hale getiren de Cumhuriyet’in düşünsel altyapısı olması, yeniden yapılanmanın başlangıcında bulunması ve Türk münevverinin kimlik kurma ve sistem içinde aktif unsur pozisyona gelme sürecidir (Aslan, 2008: 356).

II. Meşrutiyet’in ortaya çıkardığı yeni kuşak insan kaynağı birikimleriyle ve düşünce sistemleriyle Cumhuriyet’in önemli aktörleriyken o dönemin yenilik hareketleri gelişip sürmüş ve Cumhuriyet döneminde de devam etmiştir. C. E. Black 1908-1923 yılları arasındaki evreyi “çağdaşlaştırıcı önderliğin sağlamlaştırılması” biçiminde değerlendirir iken Cumhuriyet’ten sonra da “ekonomik ve sosyal dönüşüm süreci” şeklinde isimlendirmektedir (Black, 1986: 77).

Meşrutiyet, sosyal yaşamın neredeyse tüm sahalarına etkide bulunarak toplumda ciddi değişimlere ve önceden tesadüf edilmeyen düşünce akımlarına yol açmıştır (Turhan, 1987: 191). Meşrutiyet’in hürriyet havasında ve etkin medyasında “Osmanlı Devleti nasıl kurtarılabilir?” sorusuna yanıt arayan Batıcılık 1908’in ardından hız kazanıp daha fazla ideolojikleşmiştir (Uyanık, 2004: 229). Diğer bir ifadeyle; toplumun değişip farklılaşan yapısı ve bunun geleceğiyle ilgili Osmanlı münevverlerinin önlemleri, formüller biçiminde hazırladıkları politik ve sosyo-politik planların aksi İslamcılık, Osmanlıcılık, Türkçülük ve Batıcılık gibi düşünce hareketleri içinde somutlaşıp sosyal algıya hitap etmiştir. Bütün bu düşünceler, Batıcılıktan etkilenmiştir ve bir ölçüde iç içe geçmiştir. Batıcılar arasındaki kişiler görüşleriyle Batıcı-İslamcı ve Batıcı-Türkçü biçiminde isimlendirilmekte ve sentezci modellere tesadüf edilmektedir.

Batılılaşma etrafında, siyasal ve sosyal çerçevede Osmanlı entellektüelleri arasında Batılılaşmaya ilişkin değişik perspektifler bulunmaktadır. Bu çerçevede, yenileşme hareketleriyle başlayan, fakat II. Meşrutiyet evresinde biçimlenen bir fikir hareketi olarak Batıcılık çerçevesinde, bu fikir sisteminin özellikleriyle alakalı tartışmalar düşünce hareketlerine hız kazandırmıştır. Batıcıların amacı, yeni bir devlet tesis etmek değildir, Batı’nın ilerlemesinden faydalanarak Osmanlıyı ayağa kaldırmaktır. Devletin içinde bulunduğu kötü hal, mali gerileme, bağnazlık, cahillik ve taklide dayalıdır. Bu halden kurtulmak üzere sosyal bir inkılap yapılması lazımdır. “İçtimai inkılâp, hurafelerin temizlenmesi, halkın eğitilmesi, yurt dışına öğrenci gönderilmesi, özetle Batı medeniyetinin sosyal hayat tarafından içselleştirilmesinin sağlanması ile gerçekleşebilir. Batıcılık kopyadan öte radikal ıslahat demektir.” (Meşe, 2006: 138-139). II. Meşrutiyet’te Tanzimatçılar da genellikle yenileşme çalışmalarını fikri bir zemine yaslamadan yalnızca iktibas ile yaptığı ve toplum içinde düalite yarattığı gerekçesi ile bu evrede sıkça tenkit edilmişlerdir.

Sosyal ve entellektüel bir yapının oluştuğu, Batılı materyallerin ve fikirlerin öncekine göre daha fazla yerleştiği II. Meşrutiyet’te çözüm arayışlarıyla ilgili soruların yerine tercih edilen yöntemin, 100 senelik Batılılaşmanın iyi ve kötü yanlarının, fayda

ve zararlarıyla en etkili yöntemin hangisi olduğu tartışmalarına terk etmiştir. Bu sorularsa şu biçimde sıralanabilir:

- "Biz neyiz?"
- "Batının sınırı nerde başlar?"
- "Batılılaşmanın faydaları ve zararlarını sınırlayacak ölçü nedir?"
- "Batılılaşmak iyi bir şey mi?"

Niyazi Berkes, bütün bu soruların karşısında farklı temayüllerin ortaya çıkmaya başladığını söyleyerek bu davranış şekillerini şu biçimde gruplandırmış ve yorumlamıştır:

1. "*İlerlemenin yöntemi Batılıların yaptıklarını yapmaktır; bunları almak ve taklit etmektir. İlerleme bu anlamda batılılaşmaktır.*
2. *Hayır, bu olamaz, çünkü hem mümkün değil hem lazım değil.*
3. *İşin sınırını bir çizelim: Batılılaşacağımız yanlarla Batılılaşamayacağımız yanları ayıralım; ona göre bir parça Batılılaşalım, bir parça da biz olarak kalalım.*

Bu üç tez gerçekte iki kavram etrafında dönüyor: 'Batı' ve 'Biz'...İlerleme fikrinde herkes birlik. Fakat ilerlemenin kapısını açacak anahtar ve kilit birbirine uymuyor." (Berkes, 1997: 55-56).

Yukarıda verilen ayrıma benzeyen bir ayrım da Şükrü Hanioğlu tarafından "modernleşme taraftarları, bağdaştırıcılar, karşıtlar" biçiminde yapılmıştır (Hanioğlu, 1985a: 27). Mümtaz Turhan'sa Batılılaşma konusunda beliren düşünce akımlarını Meşrutiyet ve Cumhuriyet'i baz alarak,

1. "Garbın ilim ve tekniğini almak (İslamcılar ve Türkçüler)
2. Garp medeniyetini mühim bir kısım müesseseleriyle veya bütünüyle almak (Meşrutiyet devri garpçıları ve Cumhuriyet dönemi inkılâpçıları)"

şeklinde iki temel başlıkta ayırmıştır (Turhan, 1980: 63). Onun yaptığı ayrımda kısmi Batılılaşma taraftarları ile bütüncül Batılılaşma taraftarları bir grup çerçevesinde birleşmiştir. O dönemdeyse, buna benzeyen bir biçimde, İttihat ve Terakki'ye karşı "Hizbi-Cedid" ismindeki bir muhalefet grubu teşkil eden Abdülaziz Mecdi Bey, bir konuşmasında devletin içinde bulunduğu hali,

1. "*Gerici taassup*
2. *Neye mal olursa olsun gelişim*
3. *Mevcut adet ve gelenekleri koruyarak kültürel ilerleme*"

biçiminde üç eğilim ile açıklamıştır (Lewis, 2008: 298-290).

Batılılaşmayla ilgili fikirler, özellikle aşırı Batılılaşmacı grup ve kısmi Batılılaşmacı grupların arasında benzerlik arz etmektedir. "Kadın ve aile, dil, kılık kıyafet" gibi hususlarda genel olarak benzerlik arz eden fikirleri paylaşmışlardır. Mesela, mutedil Batılılaşmacılar arasında yer alan Celal Nuri, dil konusunda;

"*…terakki etmek istiyorsak, ân-ı vâhid zayi etmeden Latin harflerini tetkik etmeliyiz. Bir harfi bırakıpta diğerini kabul eden biz olmayacağız. Tebdil-i hurûf ile bizde yeni bir devir zihniyeti başlayacaktır. Biraz celâdet-i milliye gösterelim. Lisanda, edebiyatta, hurûfta, efkârda bir inkılâp yapalım*" demekteyken Batıcıların aşırı tarafındaki Abdullah Cevdet'se "harflerimiz berbattır. Bu harflerle, hiçbir işimizi göremeyiz" demektedir (Kılıç, 2000: 19-20).

Topyekün Batılılaşma taraftarları için çözüm; Batılılaşma konusunda daha da ileri gitmektir. Topyekün Batılılaşmacılar "bir medeniyet maddi ve manevi bir bütündür, ayrılamaz" fikri bulunmaktadır, diğer bir deyişle bütüncül bir modele sahiptir. Bunun yanı sıra, gerçekleştirilen değişikliklerde daha ileri gidilmediğinden başarısızlık

bulunduğu düşüncesini benimsemişlerdir. Batı'nın tüm köklerini benimseyip bünyeye uydurulduğunda, şu ana dek yapılan taklitten kurtulmanın mümkün olduğu fikrine sahip olan topyekün Batılılaşmacı taraftarları, Batı'nın bilimsel, düşünsel, ahlaki ve estetik inançlarının alınması ile taklidin yapılamayacağını belirtip Batının maddî ve manevî medeniyetini oluşturan ahlaki kıymetleri kendi çabaları ile bilinçli bir biçimde benimseme yolunu seçmişledir (Aslan, 2006: 630). Diğer bir ifadeyle, her sahada Batılılaşma bir mecburiyet şeklinde görülmüştür. "Burada sınırsız bir ithal söz konusudur. Ahmet Muhtar'ın 1912'de söylediği 'ya Batılılaşırız ya mahvoluruz' sözü bu bakış açısını özetler niteliktedir." (Lewis, 2008: 319).

Topyekûn Batılılaşmacılar içinde Abdullah Cevdet, o kadar öne çıkan bir kişidir ki onun düşünceleri Batılılaşma'nın aynasıdır. Maddeciliğin düşünsel arka planını iyi bilen ve modernleşmeye ilişkin sistemsel düşünceler üreten Abdullah Cevdet, Batılılaşmanın merkezinde görülen ve bu anlayışın düşünce aracı olan "İçtihâd" dergisinde "Bu devlet nasıl kurtulur?" sorusuyla dönemin öteki münevverleri gibi çözümler üretmiştir. Abdullah Cevdet, makalelerinde yasaların laik bir hale gelmesi, Latin alfabesinin kabul edilmesi, Batılı kıyafetlerin kullanılması, kadınların özgürlüğü, tek eşlilik, nüfus planlaması ve Batı kültürüne temelden girme düşüncelerinin savunuculuğunu yapmıştır (Çetinkaya, 2002: 76). Abdullah Cevdet'te kuvvetli bir laiklik vurgusu dikkati çekmektedir. Dini yasaların bir topluma medeniyet yolunu açamayacağını ifade eden yazar, sadece biyolojik maddeciliğin yön verdiği bir kültürel sistemin, insanlara asıl hürriyeti yaşatabileceğini ve sosyal sistemi çağdaş bir kültüre ulaştırabileceğini savlamıştır (Işın, 1985: 367).

Bağnazlık ve cehaletiyse geri kalmanın en önemli sebebi şeklinde gören Abdullah Cevdet gibi Satı Bey de düşüncelerini "Ne için geri kaldık?" sorusuna yanıt vermek suretiyle açıklamıştır: "Taassup ve cehalet... İşte terakkimize mâni olan sebeplerden birisi ve geri kalmamıza badi olan esbâbın en mühimlerinden biri. Bizde azim ve sebatın noksanıdır." (Aslan, 2006: 631).

Benzer biçimde Keçecizade Fuat, geriliğin nedenini "Cehalet bütün felaketlerin kaynanasıdır" cümlesiyle ifadelendirmiştir (Gündüz, 2007: 104). Batılılaşmayı tümüyle isteyenlerin fikirleri, Batı'nın üstünlük ve kuvveti üstüne tesis edilmiş, Osmanlı'nın geri kalışıysa cahilliğe ve bağnazlığa bağlanmıştır. Çözümse, kuvvetlinin karşısında kuvvetli olabilmek üzere onun, yalnızca teknik ve bilimi ile değil, bütün değer ve sistemleri ile içselleştirilmesine bağlı olarak görülmüştür. Bu açıdan, özellikle eğitim ve kültüre verdikleri önemle dikkat çekmektedir.

Özetle, tümüyle Batılılaşmak isteyenler, Batılılaşmanın bütünsel bir yanının bulunduğu, Batının bütün değerlerin ve sistemlerin içselleştirilmesi ile ilerlemenin ve "üstün" medeniyet düzeyine ulaşmanın temin edilebileceğini ifade etmişlerdir. Batılaşmak üzere eğitim, bilim ve irfanın toplumda kökleşmesinin ve geleneksel kültürün zincirlerinin kırılmasının temel olduğunu ortaya koymuşlardır. Düşünceleri ve sosyal yapı üstüne projeleri Cumhuriyet döneminde önemli bir role sahip olmuştur.

Kısmi Batılılaşmacılar, mutedil taraftarlarıdır. Belli noktalarda Batılılaşmadan yana olanlar, düşüncelerini medeniyeti "teknik" ve "gerçek" olarak 2 türden oluştuğu, Batı'nın teknik medeniyetin egemeni olmasına karşın, manevi yaşamın çöktüğü fikri üstüne biçimlendirmiştir. Tıpkı Tanzimatçılara yapılan tenkitlere koşut olarak Batılı her şeyin hiç düşünmeden ve toplumun gerçeklerini ikinci plana atacak biçimde alınması hususunda kaygıları ifade etmiştir. Özellikle devletin içerisinde olduğu hal ve Batılı devletlerin sergilediği tavırlar; Batıya ait değerlerin ve normların daha fazla eleştirilmesine yol açmıştır. Kısmi Batılılaşmacılar Batının üstünlüğüne dair algıdan hareket ederek ve onu istemeyerek değil, onu kabul ederek ona karşı bir duruşa sahip

olmanın gerekli olduğuna inanmış ve Batının karşısında öz değer ve maneviyatın muhafazasının önemi üstünde durmuşlardır.

Kısmi Batılılaşmanın öne çıkanlarından, düşüncelerinde maddecilikten ilham alan Materyalizm, Darvinizm ve Sosyalizmde bulunan, maddenin ezeli ve ebedi varlığını kabul ettiği halde dine de inanan Celal Nuri (1877-1939) felsefi inançlarına uygun bir biçimde Batılılaşma hususunda daha mutedil ve uzlaştırmacı bir tavır içinde olmuştur (Okay, 1998: 214). Celal Nuri, radikal Batılılaşmacıları eleştirir iken, özellikle "Avrupa'ya karşı modernleşme" ve bunun temin edilebilmesi için pozitif geleneksel yapı ve Müslümanlığın sosyal muhtevasından faydalanılmasının lazım olduğu üstünde durmuştur (Hanioğlu, 1981: 363).

Celal Nuri, 1331'de (1915/1916) yazdığı ve Batılılaşma fikrini içeren yapıtı "Tarih-i Tedenniyât-ı Osmanîye ve Mukaddesât-ı Tarihiyye"de "Gitgide millî ahlakımızı şiddetle muhafaza şartıyla Avrupa'nın amelî usullerini almak mecburiyetindeyiz." cümlesi ile de iki kültürün birbirlerinden farklı olduğunu ifade etmiştir (Aslan, 2006: 633). Burada, ulusal gelenekle ve duygularla İslâmî geleneği koruyup Batı'nın normlarının alınması gerektiğini söylemiştir. Celal Nuri, "savunmacı bir reformizm" anlayışıyla Batı normlarının, Batı bilim ve tekniğinin alınması ve Batıyla ilgili başarı için özün mutlak surette muhafazası gerektiğine inancını vurgulamıştır. Bu çerçevede, Celal Nuri'nin "Müslümanlar derhal Avrupa'nın medeniyet-i sınâiyesini almak mecburiyetindedir" biçiminde yaptığı çağrı, özellikle yalnızca tekniğe vurgu yapması bakımından güzel bir örnektir (Buzpınar, 2008: 220).

Balkan savaşlarının meydana getirdiği hüzünden dolayı Batının sömürgeci siyasetine karşı savaşçı bir ruha sahip olan Celal Nuri, 22 Ocak 1914 yılında "İçtihat"ta yayımladığı ve Abdullah Cevdet ile bir edebiyat tartışmasına dönüşecek "Şime-i Husûmet" adlı makalesi ile bunu açık biçimde eyleme dönüştürmüştür (Uyanık, 2004: 253). Celal Nuri, bu yazısında Müslüman-Türk milletine ve yurda büyük bir aşk hissederken büyük bir ahlaki çöküntü içerisinde gördüğü Batı'ya karşı düşmanlık duygularını açık bir biçimde ortaya koyarak toplumca Batıya karşı birleşilme konusunda çağrıda bulunmuştur.

Kısmi Batılılaşmacılar için ilerleme ve koruma uyum içerisinde ilerlemeyi temin etmelidir. Bir taraftan, taklitçilikten kaçma şartıyla Avrupa'nın teknik ve bilimi alınır iken öte taraftan gelenek ve sosyal dinamiği tesis eden ulusal değerler ve yapılar da muhafaza edilmelidir. Bu da kısmi Batılılaşma taraftarlarından Rıza Tevfik tarafından, sistemde korumacı ve ilerlemeci olarak iki kuvvetin bulunduğu ve bu ikisinin arasında gerçekleşecek uzlaşma ile ilerlemenin imkân dahilinde bulunacağı biçiminde ifade edilmiştir. Rıza Tevfik'e göre, toplumda korumacı kuvvetler ile yeni kuvvetlerin birleşmesi, uyum içerisinde bir muvazeneyi oluşturur, tersi durumda çatışma meydana gelir ki bu da sistemi negatif olarak etkiler. O, bu fikrini Avrupa'yla bir kıyaslama yapmak suretiyle şu biçimde ortaya koymaktadır:

> "*Bu iki kuvvetten birinin üstün gelmesi toplumun dengesini bozar. Avrupa'da sosyalizm hakiki bir problemdir. Bizde ise adı var fakat gerçekliği yok. Türkiye, endüstrisi ilerlemiş bir memleket olsaydı, sosyalizm mühim bir sosyal etken olurdu, fakat bugün henüz bu yoktur. Öyle ise, içtimai denge bir memlekette canlı olarak rol oynayan meselelere göre kurulur. Bizim sosyal dengemiz ancak "muhafazacılık-terakkicilik" etrafında kurulacaktır. Bizdeki hâkim problemler de kadın meselesi, eğitim meselesi, spor meselesi, milli gaye meselesi, aydınlar gibi manzaralar almaktadır*." (Ülken, 1998: 263).

Diğer taraftan, II. Meşrutiyet'te Türkçülük akımının öncülerinden Ziya Gökalp de Batıcı Türkçü yaklaşımın örneklerindendir. Ziya Gökalp, Batı'ya kapısını kapatmaz,

fakat önemle kültürel, geleneksel ve ulusal değerlerimizin muhafazası üstünde durmaktadır. Birbirine kâfir ve gerici diyen radikaller ve korumacıların her ikisinin de gerçekte kuralcı olduğu ve bu açıdan birbirleriyle örtüştüklerini ifade etmektedir. Kuralları değişmeyen bir prensip şeklinde algılamanın yanlışlığına vurguda bulunan Ziya Gökalp'in, geleneği merkeze alan bileşimci bir tavrı bulunmaktadır (Ülken, 1998: 322). Bu fikri, Batılılaşma ve Batı medeniyeti üstüne geliştirdiği düşüncelerinde de görmek mümkündür. Ziya Gökalp "hars ve medeniyet" üstüne ortaya koyduğu düşüncelerinde, "hars"ı birinci unsur almak suretiyle bu ikili ayrımın birbirine karşıt değil, birbirini içeren niteliklere sahip olduğunu ifade etmektedir. Gökalp'e göre, hars her ulusa has içsel (intrinsèque) ve şahsi bir ruhtur. Bundan dolayı, toplum bilimsel manasıyla, özneldir. Ancak medeniyet, dışsal (extrinsèque) yani gayrişahsi, uluslararası ve sentezcidir, dolayısıyla da nesneldir. Buradan hareket ederek, Gökalp'e göre Müslümanlık imanına sahip olmak, bir ulus olmak ve çağdaşlaşmak birbiriyle çelişmez, tersine birbirini tamamlar. Ziya Gökalp, bu çerçevede modernler, ulusçular ve dinsel muhafazakârlar arasında bulunan çatışmayı lüzumsuz olarak görmektedir. O, modernliğin ve Batı medeniyetinin bilim zihniyeti ve teknik uygulamasının kabulünün, ulusal kültürün oluşturulmasına ve dinsel imanın korunmasına engel olmanın aksine ulusal unsur ve değerlerin mevcudiyetine gereksinim hissettiğini ifade etmektedir (Ülken, 1960: 6).

"Muasır bir İslam Türklüğü" oluşturma ve değişik arayışları -birbiri arasında bir çatışmanın bulunmadığını vurgulamak suretiyle- uzlaştırma amacında olan Ziya Gökalp'e göre medenileşmek, Batılılar gibi savaş gemisi, otomobil ve uçak yapmak anlamındadır. Bu, biçim ve yaşayış açısından Batılılara benzemek olmaz. Herkese ait bir mal olan bilim ve teknolojiyi almanın gerekliliğini savunan Ziya Gökalp, ulusunun kendine has ve asla dışarıdan alınamayacak biçimleri olarak ifade ettiği "hars"ı ise muhafaza etmenin gerekli olduğuna inanmaktadır (Sağlam, 2008: 199).

Modernist ve İslamcı görüşün bir mümessili olan ve II. Meşrutiyet'te dört kez şeyhülislamlık yapan Musa Kazım Efendi de Osmanlı'nın gelişmesi için Batı'dan bilimin ve sanayinin alınmasının gerektiğine inanmaktadır. Fakat Osmanlıya Avrupalı ahlaki değerleri ve gelenekleri "yol açacağını ve bunun da terakkiyi önleyeceğini ifade etmiştir (Tansuğ, 1998: 126). Musa Kazım Efendi, meşrutiyet ve meşveret yöntemi olarak tezahür eden toplumsal sistem değişimlerini, Müslümanlığın ilk zamanlarına gönderme yaparak açıklamak gayretiyle de zamanın dikkati çeken kişilerinden biri olmuştur.

İslamcılığın öne çıkan aydınlarından Said Halim Paşa da İslâma ait kurumların değişmezliğinin onların mükemmelliğinden kaynaklandığını, Avrupa'dan yalnızca pozitif bilimleri almakla Müslümanların geri kalmışlığına çözüm sunulacağını düşünmüştür. Ayrıca, Batı'nın iyi taraflarının "geleceğe doğru aşama yapmak için seçtikleri ilkeler", "bu ilkelere gösterdikleri saygı ve bunları korumak için gösterdikleri özveri" olduğunu ve "asıl onların amaçlarına ulaşmak için uyguladıkları yöntemlere yani eğitim ve çalışma biçimleri, özverili yurtseverliklerine" bakılmasının gerekli olduğunu söylemiştir. Fakat Said Halim Paşa için Avrupa yalnızca bu değildir. Batı'nın ahlaki kıymetlerine ve yönetsel yapısına kuşku ile yaklaşmıştır. Batı'nın "insana derin, içtenlikli, ciddi ve gerçekçi düşünceler, inançlar değil, yıkım nedeni olabilecek bencil bir oportünizm verebileceğini" savlamıştır (Kaygı, 1992: 140–142).

4.2. Türkçülük

Osmanlı Devleti, Batı'da yaygınlaşan ulusçuluk hareketlerinden önce, içerisindeki pek çok etnisiteyi "millet sistemi" denilen bir yapıyla içerisinde bulundurmuştur. Bu sistem içerisinde topluluklar, dinsel cemaatler biçiminde ortaya çıkmıştır. Kısacası, Osmanlı idaresi bakımından Yunan toplumu değil, Ortodoks milleti bulunmaktadır (Hanioğlu 1985b: 1394). Fakat 1789 Fransız İhtilali'nden sonra milliyetçilik düşüncelerinin Batı'da yaygınlaşması ve Balkanlarda etkisini göstermesi Osmanlı'nın yeni ve oldukça ciddi bir problemi haline gelmiştir. Kısa zamanda devletin Hristiyan ögeleri arasında, ulusçuluk fikirleri görülmüş fakat gelişen hareketlere karşı devletin Türk ögeleri arasında buna benzer bir girişim olmamıştır (Hanioğlu 1985b: 1395). Osmanlı İmparatorluğunda ulusçuluk, yabancıların müdahalesi ve politik amaçlar ile Hristiyan halk arasında belirmiş (Ercan 1987:40), Fransız İhtilali'yle beraber gelen "vatan, millet, hürriyet, eşitlik, meşruiyet" gibi yeni kavramların desteklenip yaygınlaşması, Osmanlı İmparatorluğunda ayaklanmalar biçiminde ve imparatorluğun bütünlüğünü bozan bir hale dönüşmüştür. Bu yüzden; Osmanlı İmparatoluğunun bünyesinde bulunan tüm ögeler arasındaki bağları sağlamlaştırıp, imparatorluğun dağılması aydınlar tarafından durdurulmak istenmiştir. Batı'da yaygınlaşan "laik, milli egemenlik" ilkesi ile buna dayalı gelişen "kendi kaderini kendi belirleme" hakkının tam olarak kabul edilmesi, imparatorluğun parçalanması anlamına geleceğinden ulusçuluğun ideolojik tarafı özellikle ihmal edilmiştir (Sarınay, 1994: 16).

Ulusçuluğun devletin bütünlüğünü bozacak bir tehdit boyutuna gelmesi ile beraber devlet, bu tehdide karşı askeri ve yönetsel önlemlerle beraber ideolojik bir tavır da geliştirmiştir. Bu temele bağlı olarak Tanzimat hareketi ile eşit ve dayanışmacı anlayışıyla "Osmanlıcılık" ideolojisi sayesinde Osmanlı yurdu, Osmanlı hanedanına bağlılık merkezinde bir millet oluşturulmak istenmiştir (Karal, 1977: 308-309). Ama birlik temin etmek ve ulus olmak üzere önemli olan, bu faaliyetler için de gereken kültüre ve dile önem verilmemesiyle ulusçuluk düşüncesinin gelişmesi gibi ögeler, birleştiricilik yapacağına inanılan Osmanlıcılık hissini temelden sarsmıştır. Osmanlıcılık düşüncesinin hedeflendiği gibi, Osmanlı Devleti'nin dağılmasını engellememesi; münevverleri, Müslüman ögeleri bir arada tutmayı amaçlayan "İslam milleti" adıyla ifade edilen ulus anlayışına sahip kılmıştır. Fakat bu süreç içinde, Müslüman ögelerin de Osmanlı İmparatorluğundan kopmaya başlamasıyla "millet'" temelli kimlik kurma girişimleri başlamıştır. İki yüzyıl süren Batılılaşma faaliyetleri, Osmanlı İmparatorluğunun yıkılışını önlememekle beraber farklı mefhum ve düşünceler getirmiş, yabancı devletlerdeki Osmanlı temsilcilikleri, Batı'ya yollanan talebeler, yeni açılan okullar, bu okullarda ders veren Batılı subaylar ve öğretmenler, çevrilen kitaplar ve azınlıkların Batıyla kurduğu irtibatın sonucunda "vatan, millet, hürriyet, eşitlik, meşrutiyet" gibi kavramlarla Osmanlı aydını karşılaşmıştır (Sarınay, 1994: 38).

Yukarıdaki gelişmelerin ardından, "milliyet" düşüncesi doğmuş, teknik gelişmeler çerçevesinde beliren toplumsal hareketlenme ve kültürel gelişmenin sonucunda milli kimliğin hissedilmesiyle milliyetçilik düşüncesi öne çıkmıştır. Tanzimat Fermanı'nın maddeleri ile beraber gelen öteki dinlerden olanların eşitliği din farkına dikkat etmeyen bir anlayış ile gerçekleşebilirdi. Müslüman olmayan ögeler, Tanzimat ile ortaya çıkan eşitlikten çok memnun değildir, Islahat Fermanı'nın temin ettiği geniş haklarla da güçlenip bağımsızlık gayesiyle kalkışmalar başlatmışlardır. Balkanlarda ulusçuluk faaliyetlerinin hızlanması din, dil ve ırk birliğine bağlı bir Panslavizm siyasetinin etkisi ile gerçekleşmiştir. Böylece, Ruslar bölgeye daha kolay müdahalede bulunmuştur (Kushner, 1979: 11).

Fransa'nın ulusçuluğa dayanan dış siyaseti ve Avusturya'nın Balkanlara sahip olma arzusu ulusçuluk girişimlerini önemli oranda geliştirmiştir. Gerçekleşen reformların ardından Müslüman olmayan ögeler Osmanlı İmparatorluğundan yavaşça kopmuştur (Kodaman, 1987: 111). Balkanlarla Anadolu'da ulusal karakterdeki kalkışımların ardından bağımsız devletler ortaya çıkmıştır ve bunların kurulduğu yerlerde pek çok Türk, Anadolu'ya göç etmiştir. Türklerin içerisinde bulunduğu bu hâl karşısında "devletin Türk unsuruna ağırlık vermesi" gibi bir düşünce ortaya çıkmıştır (Kushner 1979: 6). Osmanlıcılık ve ardından İslâmcılık denenmiş fakat bu görüşlerin yetersiz olduğu fark edilince de Osmanlı Devleti'nde, özellikle de II. Meşrutiyet'ten sonra gelişen Türk milliyetçiliğiyle ifadesini bulan fikir akımı "Türkçülük" bir kurtuluş düşüncesi olarak belirginlik kazanmıştır. Türkçülük düşüncesi, Cumhuriyet'te de aynı isimle ifade edilmiş ve temel düşünüşünü değiştirmekle beraber süreklilik arz etmiştir. Fakat Türkçülükle tam olarak ifade edilmek istenen II. Meşrutiyet'teki fikir hareketidir.

Milliyetçilik; kan ya da lisana bağlı olsun, Batı'da XIX. asrın ikinci yarısında farklı hareketlerin doğmasına neden olmuştur. Evvela Alman milliyetçilerinden esinlenen ve Almanları, "Büyük Almanya" ismi etrafında birleştirmeyi amaçlayan bir Pan-Germanizm düşüncesi sahneye çıkmıştır. Hemen hemen aynı dönemlerde Ruslarca başlatılan Panslavizm hareketi, Rusya'nın egemenliği altında bir İslav devleti kurmayı hedeflemiştir. Türklerin en fazla karşılaştığı hareket Panslavizm'dir. Çünkü bu düşünce, imparatorluğun içerisinde ayaklanan İslavların arkasındaki itici kuvvetlerden biri olmuş ve Rusya'nın bu bölgelere müdahale edebilmesi için bir altyapı olmuştur. Türklerin imparatorluğun haricindeki Müslümanlara karşı giderek artan ilgisi ve bu ilginin giderek Panislamizm'e evrilmesi, bu hareketlerin etkisi ile olmuştur. Fakat Türklerin bu lisan ve milliyet birliği bilincine ulaşması ve böylece kendisi bakımından tam bir kıyaslama yapması da imkan dahilindedir. Yeni ulusal kuramları uygulamak üzere Türk milli benliğinin tekrar ortaya çıkarılması ve "Türk" sözcüğüne itibar kazandırılması lazımdı. Batılılar Türklere bu konuda esin kaynağı olmuştur. Türkler, "Türk'" ve "Türkiye" kelimelerini kullanmaz iken Batılılar, Osmanlılardan ve Osmanlı Devleti'nden söz ederken uzun müddet, "Türkler, Türkiye" sözüklerini tercih etmiştir (Kushner 1979: 11-12).

Milliyet ideali evvela gayrimüslimlerde, ardından Arnavutlarda ve Araplarda, nihayetinde de Türklerde görülmüştür. Türklerin milliyetçilik düşüncesini en son benimsemesi nedensiz değildir: Osmanlı İmparatorluğunu Türkler kurmuştur. İmparatorluk, "yaşadığımız zamanda var olan bir millet, milliyet ülküsü ise istek halinde kalan bir milletin kökü" demektir. Türkler evvela sezgiye dayalı bir ihtiyata uyup bir ideal için mevcudu tehlikeye atmaktan korkmuştur. Bundan dolayı Türk düşünce adamları "Türklük yok, Osmanlıcılık var." demiştir (Gökalp 1976b: 10). Fakat düzen sağlama faaliyetlerinin çok da başarılı olmamasından sonra Türkçülük fikrinde bir araya gelinmiştir.

Türk milliyetçiliğinin doğuşu; dil, tarih ve kültür sahasındaki araştırmalar ile gerçekleşmiştir. Dil ve edebiyat sahasında başlayan Türkçülük, Avrupa'daki Türkoloji yapıtlarından da etkilenip öteki sahalara yönelmiştir. Türkçülük düşüncesinin daha başarılı ve sistemli bir ifadesini, 1911 yılında Selanik'te çıkan ve edebî bir dergi olan "Genç Kalemler"in "sade dile doğru" ifadesinde bulmak mümkündür. Genç Kalemler dergisinin kurucuları şunlardır: Hikâye yazarı Ömer Seyfettin (1884-1920), Ziya Gökalp (1876-1924) ve Ali Canip Yöntem (1887- 1966). Derginin kurucuları lisanda gerçekleşecek yenilikler için bir plan hazırlamış ve bunu kendi yazıları ile öne almaya gayret sarf etmiştir. Bu yazarlar, tüm benlikleri ile Türkçeye giren ve onun karakteriyle örtüşmeyen Arapça ve Farsça dil bilgisi kurallarına karşı mücadele etmiştir. Aynı

zamanda, onlar Türkçe karşılıkları bulunan gereksiz Arapça ve Farsça sözcüklerin dilden atılması bağlamında da çaba harcamıştır (Sadiq, 1972: 11).

Türkçülüğün ortaya çıkmasından evvel, Batı'da Türkçülüğe ilişkin iki hareket oluşmuştur. Bunların ilki Fransızcada "Turquerie" adı verilen "Türkpereslik"tir. Türk sanat yapıtları Batılı sanatseverlerden de ilgi görmüş, Batılı sanatseverler, evlerinde bazı köşeleri Türk usulü döşemek suretiyle "Türk salonu, Türk odası" yapmıştır. Bu evrede elitlerde ve sanatseverlerde bir Türk sevgisinin başladığı net olarak görülmektedir (Gökalp 1976a: 1). Batı'da Türklükle ilgili ikinci hareketse Türkiyat (Türkoloji) ismini almaktadır. Rusya, Almanya, Macaristan, Danimarka, Fransa ve İngiltere'de pek çok bilim insanı; eski Türklerle, Hunlarla ve Moğollarla ilgili tarihsel faaliyetler yapmaya başlamıştır, Türklerin eski bir ulus olduğu, geniş bir alana yayıldığı, büyük devletler ve kültürler yarattıkları üstünde durulmuştur (Gökalp 1976a: 1-2).

Doğu bilimciler, Batı'nın yayılmasına katkı vermek üzere XVIII. asırdan başlayarak Çin, İslam ve Türk kaynakları üstünde çalışmalar yapmış, Türklerin Osmanlı İmparatorluğundan evvel kurulduğunu büyük kültürlerinin, zengin dillerinin ve kültürel değerlerinin olduğu belirlenmiştir. II. Meşrutiyet'ten sonra Aralık 1908 senesinde İstanbul'da evvela "Ahmet Midhat Efendi, Emrullah Efendi, Necip Asım, Korkmazoğlu Celal, Yusuf Akçura, Akyiğitoğlu Musa, Fuat Raif, Rıza Tevfik ve Ahmet Ferit (Tek), Bursalı Tahir, Agop Boyacıyan, Mülkiye Müdürü (Mehmet) Celal, Ahmet Hikmet ve Ispartalı Hakkı Bey" tarafından "Türk Derneği" adıyla bir dernek teşkil edilmiştir (Üstel 1997: 16-17). Bu dernek Türkçülük akımını destekleyen faaliyetler yapmıştır. Türk Derneği Nizamnamesi'nin hükümet tarafından onaylanmasının ardından, nizamnamenin 8. maddesine göre ilk yönetim kurulu seçilmiş ve başkanlık Necip Asım'da, başkan yardımcılığı Veled Çelebi'nde, fahri başkanlıksa Veliaht Yusuf İzzettin Efendi kalmıştır. Nizamnamede Türk Derneğinin amacı şöylece ifade edilmiştir (T.D.N. 1909: 331- 332):

> "*Türklerin ilk eserlerine, tarihini, lisanlarını, halk ve aydın edebiyatını, etnoğrafya ve etnoloğyasını, sosyal durumunu, Türk yurtlarının eski ve yeni coğrafyasını, tarihini araştırıp, tarattırıp ortaya çıkararak bütün dünyaya yayıp dağıtmak ve dilimizin açık, sade güzel, ilim lisanı olabilecek surette genişlemiş, yaygınlaşmış ve medeniyete elverişli bir derecede gelişmesine çalışmak ve imlasını bu ülküye göre tetkik edip, sonuca erdirmektir.*"

Kısa bir süre içinde kapanan "Türk Derneği" hacimli ve iddialı programına karşın çalışmalarını uzun müddet sürdürmemiş ve bundan dolayı devrinde Türkçülüğü vermemiştir. 18 Ağustos 1911 senesinde "Türk Yurdu" derneğinin kurulmasıyla Türkçülükte yeni bir safhaya geçilmiştir. Türk Yurdu düşüncesini şair, Mehmet Emin ifade etmiştir. Derneğin kurucuları; şair Mehmet Emin, yazar Ahmet Hikmet, Dr. Akil Muhtar, Ağaoğlu Ahmet, Hüseyinzade Ali ve Akçuraoğlu Yusuf'tur. Dernek, 1911 senesinin sonlarına doğru kendi adıyla bir dergi çıkarmıştır. Yusuf Akçura'nın yönetiminde çıkan "Türk Yurdu Dergisi" Türkçülük düşüncesine hizmet etmek ve Türklere yararlı olmak amacındadır. Derginin parolası "Türk milletperverliği"dir (Sadiq 1972: 12; Üstel 1997: 42-43). Yusuf Akçura'nın Türk Yurdu dergisine hazırladığı program şudur (Dumant 1998: XX):

1. Türk Yurdu, Türk ırkına dahil olan insanların çoğunluğu tarafından anlaşılacak biçimde yayımlanacaktır. Sonuç olarak, basit bir sözcük dağarcığı ile yayın yapılacaktır. Türklerin yararı konu tercihinde rehber olacaktır.
2. Türk Yurdu, Türklerin tümü tarafından kabul edilecek olan bir fikri tanımlamak girişimindedir.

3. Türk Yurdu, farklı Türk halkları arasındaki dostluğu kurmak üzere çaba gösterecektir. Bu da insanların manevi ve iktisadi gelişmesi için kullanılacaktır.
4. Türk Yurdu dergisi, bu hedefe varmak üzere, Türk dünyasının içerisinde olup biten her şeye ilişkin, mutlu ve acı olaylar gerçekleşse bile, bilgileri derleyecektir.
5. Türk Yurdu, Osmanlı Devleti'nin merkezinde, Türklerin politik ve ekonomik haklarını savunacak ve Türk ulusçuluğunu yaymak için çalışacaktır.
6. Türk Yurdu, milletler arası politika alanında, Türk dünyasının menfaatini savunacaktır.

Program maddeleri değerlendirildiğinde net olarak Pan-Türkist bir yönelim dikkat çekmektedir. Türkçülük fikrinin Türk Yurdu, Yeni Mecmua gibi farklı yayın organlarının bulunması ve Türk Ocağı gibi köklü bir derneğe dayanması da büyük bir etkisinin bulunmasında etkilidir. Buna ek olarak, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin iktidardaki parti olarak bu fikri, İslâmcılıkla birleştirmesi ve programına dahil etmesi Türkçülüğe ayrı bir nitelik kazandırmıştır.

Ahmet Vefik Paşa, Ali Suavi ve Süleyman Hüsnü, bilimsel Türkçülüğün liderleri olarak Türklük şuurunun belirginlik kazanmasında önemli rollere sahiptir. Jön Türklerin öncülerinden Mizancı Murat da 1886 yılında yayımladığı "Mizan" gazetesindeki makalelerinde Osmanlıcılık ve İslamlıkla beraber Türkçülüğe de kıymet vermiştir (Mardin 2000: 81-83).

Bilimsel Türkçüler ile beraber, vatan ve hürriyet düşüncelerini işleyen Namık Kemal (1840-1888) de Osmanlıcılığın savunucularındandır. Tarih bilinciyle ulusun uyandırılması için çalışıp, Türk dilinin sadeleşmesini sağlamıştır. O, Osmanlıcıktan ve İslamcılıktan ayrılmaksızın gelişmenin olabileceğini iddia etmiş, bunu yaparken de Türkçü fikirler ortaya koymuştur (Mardin 1983: 1701).

Ahmet Cevdet Bey, "İkdam" gazetesini Türkçülüğün merkezi yapmıştır. Emrullah Efendi, Veled Çelebi ve Necip Asım Bey, Türkçülüğün ilk önderlerindendir (Gökalp 1976a: 6). Sultan Abdülaziz'in son devirleriyle Sultan Abdülhamit'in ilk dönemlerinde İstanbul, Türkçülük hareketinin sahnesi olmuştur. Bu doğrultuda Encümen-i Daniş ve Darü'l-fünun kurulmuştur. Bunun dışında askeri mekteplerde de yeni bir ruh oluşmaya başlamıştır. O zamanlarda Ahmet Vefik Paşa "Darü'l-fünun"da "Hikmet-i Tarih" müderrisliği görevindedir. Ahmet Vefik Paşa, "Şecere-i Türkî"yi şark Türkçesinden İstanbul Türkçesine çevirmiştir. Bunun dışında "Lehçe-i Osmanî" adında bir Türk kamusu oluşturarak Türkiye'deki Türkçenin genel ve büyük bir lehçesi olduğunu ve bunun dışında Türk lehçelerinin bulunduğunu aralarında da karşılaştırmalar yapmak suretiyle ortaya koymuştur. Ahmet Vefik Paşa'nın bilimsel Türkçülüğünün dışında, bir de bediî Türkçülükle ilgili görüşleri vardır (Gökalp 1976a: 2-3).

Ahmet Vefik Paşa, Molière'in öykülerini Türk âdetleri çerçevesinde uyarlamış ve kişilerin adlarını ve kimliklerini Türkleştirerek Türk diline nakletmiş ve ulusal bir sahnede oynanması sağlamıştır (Gökalp, 1976a: 3). 1890 senesinden başlayarak yayımlanan dergilerde ve gazetelerde yazılar, Türk dili ve tarihi üstünedir. Bu araştırmalar kültürel Türkçülük düşüncesinin gelişmesi için etkide bulunmuştur. Bu konuda özellikle Şemsettin Sami, Necip Asım, Velet Çelebi gibi münevverlerin yazıları önemli olmuştur (Orkun, 1977: 58-59).

Rusya'dan İstanbul'a gelen Hüseyinzade Ali Bey, Tıbbiye'de Türkçülüğün esaslarını aktarmıştır. "Turan" adındaki şiirinde, Pan-Turanizm idealini ortaya koymuştur. Yunan savaşı başladığında Türk şairi Mehmet Emin Bey: "Ben bir Türküm,

dinim, cinsim uludur." mısraları ile başlayan şiirini kaleme almıştır. Bu iki şiir Türk yaşamında bir değişimin yaşanacağını göstermektedir (Gökalp 1976a: 5-6).

"Turan" manzumesinin ardından, Ahmet Hikmet Bey "Altınordu" yazısını yayımlamıştır. İstanbul'da "Türk Yurdu" mecmuası ile Türk Ocağı cemiyeti teşkil edilmiştir. Halide Edip Adıvar, "Yeni Turan" adlı romanı ile Türkçülük fikrine büyük bir değer verdiğini göstermiş, Hamdullah Suphi Türkçülüğün aktif bir başkanı olmuştur. Bütün Türkçüler, Türk Yurdu ve Türk Ocağında birleşip birlikte çalışmıştır. Köprülüzade Fuat Bey Türkoloji alanında önemli faaliyetler yapmış, bilimsel eserleri ile Türkçülüğe katkıda bulunmuştur (Gökalp 1976a: 10).

Yakup Kadri, Yahya Kemal, Falih Rıfkı, Refik Halit, Nuri Bey gibi yazarlar ve Orhan Seyfi, Faruk Nafiz, Yusuf Ziya, Hikmet Nazım, Vâlâ Nurettin Bey gibi şairler Türk dilini güzelleştirmiştir. Müfide Ferit Tek, hem kitapları ile hem de Paris'teki konferansları ile Türkçülük fikrinin yükselmesinde önemli hizmetlerde bulunmuştur (Gökalp 1976a: 11).

II. Abdülhamit döneminde "Osmanlı ve İslam Birliği"yle beraber sözlük, dil, tarih sahalarındaki çalışmalar ulusal bilinci sağlayıp dilin kimlik vasıtası olarak görülmesini sağlamıştır. Fakat bunların tamamı milliyetçilik sahasındaki politik ve ideolojik bir gayret anlamına sahiptir. Türkçülük hususunda duayen olan ve Osmanlı topraklarından uzakta, Rusya'nın Zoya köyünde 1904 senesinin 15 Mart'ında "Üç Tarz-ı Siyaset" isimli makaleyi kaleme alan Yusuf Akçura, Türkçülük fikrinin önemli isimlerindendir. "Üç Tarz-ı Siyaset" isimli makalesinin girişinde Yusuf Akçura, konuyu şu şekilde ele almıştır (Akçura, 1976: 19):

> "*Osmanlı ülkelerinde, garptan feyz alarak, kuvvet kazanmak ve terakki arzuları uyanalı, belli başlı üç siyasi yol tasavvur ve takip edildi sanıyorum: Birincisi, Osmanlı hükümetine tabi muhalif milletleri temsil ederek ve birleştirerek bir Osmanlı milleti vücuda getirmek; ikincisi, hilafet hakkının Osmanlı Devleti hükümdarlarında olmasından faydalanarak, bütün İslamları söz konusu hükümetin idaresinde siyaseten birleştirmek; üçüncüsü, ırka dayanan siyasi bir Türk milleti teşkil etmektir*."

Akçura, makalesinin devamında Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük fikirlerinin ilk ikisinin bir dönemin Osmanlı İmparatorluğunun genel politikasına önemli tesirleri olduğunu anlatarak Türkçülüğünse ancak bazı yazarların makalelerinde öne çıktığını anlatmıştır. Akçura, bu üç düşünceden biri olan Türkçülüğü, ötekilere oranla daha yapıcı olarak vasıflandırmaktadır. Ona göre, Osmanlıcılık artık bırakılmıştır. 1870'in ardından İslâmcılık gündeme alınmıştır. Türkçülük akımıysa, son dönemlerde belirmiştir. Bu yazıda yanıtı aranan soru ortadadır: "Bu devlet nasıl kurtulur?" Akçura'nın bu soruya yanıtıysa "Türkçülük"tür. Türkçülere göre "Bu devlet nasıl kurtulur?" sorusunun yanıtıysa şu şekildedir:

> "*Türkleşmekle..." dir. Türkçülük cereyanı her şeyden önce bir milliyetçilik doktrinidir. Bu doktrin ise, Türk'ü sevmeyi ve yüceltmeyi, büyük millet yapmayı amaç edinmiştir. Türkçülük bu yönde gelişen bütün hareketlere ideolojik bir destek olmuştur. Bu akım meşrutiyetten sonra yeni kurulmakta olan Türk devletine, Türk cumhuriyetine ideolojik bir temel niteliğindedir. İdeoloji de bir bütün olarak, Müdafaa-i Hukuk doktrin ve hareketinde kendini göstermiştir*." (Tunaya, 2004:75-76).

Osmanlı aydınlarının arasında pek de belli olmayan ulusal bir bilinç şeklinde başlayan Türkçülük fikrine kesin çerçevesini "Türk Yurdu" yazarları vermiştir. Bu yazarlardan en öne çıkanı ve Türkçülüğün sistemli düşünürüyse Ziya Gökalp'tir. Türk milliyetçiliği, Ziya Gökalp'in katkılarıyla sistematik hale gelmiş ve ilmi bir özellik

kazanmıştır. Ona göre; devletin kurtulması ve güçlenmesi yeni bir hayata atılmakla mümkün olabilir. Bu hayat üç ayağa sahiptir: İlki, Türkçülüktür; dil, güzel sanatlar, ahlâk ve hukukta Türk kültürüne bağlanmak lazımdır. Diğeri, İslâm ümmetine bağlı olmaktır; dini devletten ayırmak koşuluyla İslâm'ın en kutsal din olduğuna inanmak lazımdır. Üçüncüsüyse, Batı medeniyetini benimsemektir; bilim, felsefe ve teknikte tam bir Batılı zihne sahip olmak lazımdır (Gökalp 1976a: 13-17).

Devletin Türk olmayan ögelerinin ulusal amaçları için çabaladığı esnada Türkler de bir araya gelmeye başlamıştır. Türklerde de yeni bir sezgi ortaya çıkmaya başlamıştır. Onlar, Gökalp'in "Kızıl Elma"sında belirttiği yeni idealin bilincine varmaktaydılar. Bu da düzensiz meşrutiyet çerçevesinde, Türklerde ayrı bir ulusal mevcudiyetin -Türk ve Türk milleti olarak- idrakidir (Sadiq 1972: 5; Gökalp 1976c: 15). Gökalp, "Turan" manzumesinde bunu şöyle ifade eder (1976c: 5):

"*Vatan ne Türkiye'dir Türklere, ne Türkistan*
Vatan büyük ve müebbed bir ülkedir: Turan..."

4.3. İslamcılık

İslamcılık fikri, "İslam'ı düşünce, inanç, ahlâk, siyaset, idare ve hukuk bakımından hayata hâkim kılmak, Müslümanlar arasında birlik ve dayanışmayı sağlayarak İslam ülkelerini Batı karşısında geri kalmışlıktan ve sömürülmekten kurtarmak, İslam dünyasını daha medeni bir hâle getirmek" amacıyla Tanzimat devrinden beri savunulan ve II. Abdülhamit'in devletin siyaseti haline getirdiği fikirdir. Bu fikir hareketi "ittihat-i İslam, Panislamizm" şeklinde de isimlendirilir. Tarık Zafer Tunaya, II. Meşrutiyet devrinde en baskın fikir hareketi olarak İslamcılığı görmüştür (Tunaya, 2004: 71).

İslamcılık fikrine ilişkin Sait Halim Paşa, farklı düşünceler üretmiştir. Sait Halim Paşa'ya göre Müslümanlık, kendine has bir inançsal yapısı, bu inançsal yapı üstüne tesis edilen bir ahlâksal sistemi, ahlâksal sisteminden kaynaklı bir toplumsal sistemi ve toplumsal sisteminden doğan bir politik sistemi içermektedir. İslam, en mükemmel ve insanî bir dindir (Said Halim Paşa, 2003: 161).

Sait Halim Paşa'ya göre İslam, pozitivizmin karşıtı değildir. İslam, pozitivizmi ve kendisini kapsamaktadır. Yalnız başına idealist bir öğretinin hiçbir anlamının olmayacağı gibi, kendi başına var olması da mümkün değildir. Pozitivizmin içerisindeki idealistlik İslam'dan kaynaklanmaktadır. İslamcılığa göre milliyetçi fikirler İslamcılıkla çelişmektedir. İslam, insanların arasında bulunan millet ve soy farklarını kabul etmekle beraber insani soya bağlı unsur değil, sosyal, politik bir unsurdur. Etnisiteye bağlı milliyetçiliği reddetmekte ama yerli anlamdaki "millîlik" mefhumunu da destekler (Said Halim Paşa, 2003: 162-191).

Hilmi Ziya Ülken, İslamcılık çığırını Afganlı Cemalettin'le başlatmaktadır. Afganlı Cemalettin'i Mısır'da Muhammet Abduh; Hindistan'da Muhammet İkbal izlemiştir. Türkiye'deyse "Sebilürreşad" dergisinin çevresinde kümelenen İslamcılar, "gelenekçiler" ve "modernistler" şeklinde adlandırılmıştır. Gelenekçiler içerisinde Babanzâde Ahmet Naim ve Mustafa Sabri sayılabilir. İsmail Hakkı İzmirli ve Mehmet Şemsettin de modernisttir. Musa Kazım da modernistlerle gelenekçiler arasındadır (Ülken, 1998: 276).

Hilmi Ziya Ülken, modernist fikrin doğuşunda şu gerekçelerden söz etmektedir:

- Orta çağ fikri, bilinmeyeni değil bilineni tasnif ederek kalıcılaştırmak ister.

- Skolastik otorite şeklinde kendisini kabul ettiren şahısların mutlak tesiri altında bulunur. Bu şahıslarda bilgi, hareket olarak değil daimî olarak tecrübeyle zenginleşen akıl yürütmenin tesiri bulunmaz.
- İslamcı modernistler, direkt olarak inanç temellerinin üstünde durmaktadır. İslam'ı modern bilim ve düşünceyle uzlaştırmaya gayret etmişlerdir. İnancın modern yaşama uymasını engelleyen kelâma cephe almışlardır. Eski kelâm fikri, belki kendi dönemine göre moderndi; ama gelişmeler ile beraber skolastikleşmiştir (Ülken, 1998: 276).

Osmanlı İmparatorluğu, Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferinden sonra halifeliği alıp kutsal emanetleri İstanbul'a getirmesi ile dünyadaki Müslümanların koruyucusu olmuştur. Bu misyon Osmanlı'nın son zamanlarına dek sürmüştür. Buna "devlet-i ebed-müddet" misyonu da ilave edilmiştir. Öteki bütün ideolojiler gibi bu fikir hareketi de dağılma dönemindeki "Osmanlı Devleti nasıl kurtarılabilir?" sorusuna yanıt bulmayı kendisine amaç edinmiştir. Müslümanlığa karşı yapılan tüm saldırıların karşısında olmuşlar ve bu saldırılara cephe alarak karşılık vermeyi görevleri olarak kabul etmişlerdir (Ülken, 1998: 250).

1908'de Meşrutiyet'in ilanı ile bu amaç bir diriliş olarak görülmüştür ama sonradan Akif'in manzumelerinde bunun gerçek bir diriliş olmadığı ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede Samizade Süreyya şöyle bir açıklama yapmıştır:

> "*Âlem-i İslam tâ bidayetinden şu ana kadar iki devri geçirilmiş, üçüncüsüne de şu bir iki sene zarfında girmeye başlanmıştır ki onlar da: Ulûm, fünûn ve medeniyet devri; inhitat ve hubût devri, intibah ve teyakkuz devridir.*"

Üçüncü dönem,

> "*Âlem-i İslam'ın intibahı 10 Temmuz 1908/1324'ten itibaren, yani Osmanlıların ayakları altında pây-mâl olan hukuk-i sahsiyye ve umumiyyesinin istirdâtı ve meşrutiyet, istibdâtın yıkık ilanına müteakiben başlar.*" (Samizade Süreyya, 1326: 361).

Tarık Zafer Tunaya, İslamcılığın II. Meşrutiyet devrinde en öne çıkan akım olduğunu ifade etmektedir. Bu akımın da ideolojik ve politik özellikleri ile öne çıktığını belirtmektedir. İslamcılık akımını, Osmanlı Devleti için kurtuluş reçetesi olarak gördüğü için politik; kurum oluşturacak bir fikir ve inanç sistemine sahip olmasından dolayı da ideolojik olduğunu söyler (Tunaya, 2007: 1). İslamcılık akımını benimseyen kişiler, ilmiyenin tesiri altındadır. İslamcılıkla öteki düşünce hareketlerinin arasında bir sentez oluşturmaya gayret etmişlerdir (Tunaya, 2007: 20).

İslami politika ve kamu hukuku, tüm cemiyetlerden ve devlet kurumlarından önemlidir. İslami politikada her şey ahlâkın çerçevesinde kurulmaktadır. İslam devletinde dini işler ve devletin işleri birbirinden ayrılmaz. Her şey, Allah'ın yasalarına uymakla mükelleftir. Hükûmet ve hâkimiyetle ilgili meseleler şeriata göre yapılır. Şeriat, ferdi ve toplumsal ahlâk ve siyaset ilkeleri ile tüm kamu hukuku için bağlayıcıdır. Ahlâk, devletin yaşamında hazırlayıcıdır. Ahlâk, adaletin gerçekleşmesini sağlayan bir köprü görevi görmektedir. Cemiyeti teşkil eden fertlerin İslam ahlâkıyla hareket etmesi halinde erdemli bir medeniyet oluşturulabilir (Tunaya, 2007: 26).

İslamcılığın kaynağı olan İslamiyet, hükûmet şeklinden öte ahlâkla ilgilenmiştir. Adalet, Kur'an'a saygı ve meşveret olduğu sürece İslamiyet tüm devlet rejimi ve hükûmet biçimleriyle bir arada olabilir (Tunaya, 2007: 31). Bu çerçevede İslamcılar için meşrutiyet kabul edilemeyecek bir idare şekli olamaz. Tersine, İslamiyet; daima meşveretten yanadır. İslamcılık Doğu'nun ve özellikle de Osmanlı'nın çöküşünü engellemeye çalışan bir fikir hareketidir.

İslam dünyasındaki gerileyişin nedenlerini incelemek ve hızlıca çözmek için öneriler geliştirmek gerekmektedir. "İslam ülkeleri niçin geri kalmıştır?" Bu hususta Tarık Zafer Tunaya şunları söyler:

- *"İslam'ın vahdet dini olmasına rağmen Müslümanların bir birlik oluşturamamasından,*
- *Müslümanların asıl kaynak olan Kur'an-ı Kerim'den uzaklaşarak nâkil kaynaklara sapmasından,*
- *Müslümanların büyük bir tembellik ve gaflet içerisinde bulunmasından,*
- *Batı'nın İslam'ın en büyük temsilcisi olan Osmanlı Devleti üzerinde birçok kötü emellerinin olmasından, kaynaklanmaktadır*." (Tunaya, 2007: 8).

Düşünce akımlarının tümündeki gibi İslamcılığın arkasında da sağlam fikrî temeller vardır. İslamcılıkla ilgili fikirlerini açıklamış yazarları şöylece sıralayabiliriz: Türkiye dışında; "Mısır'da, Cemalettin-i Efganî (1839- 1897) ve öğrencisi Muhammet Abduh (1845-1905); Hindistan'da Seyyit Ahmed Han (1817- 1898) ve Seyyit Emir Ali (1849-1928), Muhammed İkbal (1873-1938)". Türkiye'de öne çıkan İslam düşünürleriyse yayın organları olan "Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad, Beyanu'l Hak, Volkan, Mekatip, Medaris, Liva-yı İslam, Mahfel" gibi dergilerin çevresinde kümelenen "Sait Halim Paşa, Şemsettin Günaltay, Hüseyin Kâzım, Aksekili Ahmet Hamdi, M. Akif Ersoy, Babanzade Ahmet Naim, Eşref Edip, Bereketzade İsmail Hakkı, Bursalı Mehmet Tahir, Muhammet Hamdi Yazır, Mustafa Sabri, Ömer Nasuhi Bilmen, Ömer Rıza Doğrul, Tahirü'l Mevlevî (Olgun)" (Mertoğlu, 2008).

İslam merkezli siyasi ahlâkı savunan Ahmed Rıza ve İslam birliğini savunan "Mizan" gazetesinin sahibi Mehmet Murat'ı da burada anmak lazımdır. Bu iki kişi, İslamcı çizgiye yakın olsalar bile kurtuluş için izlenmesi gerekli olan yol hususunda asla anlaşamamıştır. Ahmet Rıza, Murat Bey'in İslamcılığı ile alay etmiş; Mizancı Murat da Rıza'yi dinsizlik ile suçlamıştır (Berkes, 2019: 296).

İslamcılık düşüncesi, Osmanlıcılık düşüncesinin devamıdır. Türkçülük düşüncesi ile de sanıldığı gibi tam olarak zıt değildir. Pek çok Türkçünün ilk yazılarının yayımlandığı hatta Türk Yurdu dergisinin de ilan edildiği Sırat-ı Müstakim, Sebil'ür-reşad dergisi dikkate alınırsa bunun doğru olduğu görülecektir. Türkçülük fikrinin liderlerinden Yusuf Akçura, İslamcılık fikrinin Osmanlıcılık fikrine göre daha realist olduğunu belirtmektedir ve imparatorluğun içinde olduğu güç durumdan kurtarılması için kullanılabileceği fakat son çözüm olamayacağını söylemektedir (Karakaş, 2000: 257).

İslamcılığın bir çözüm yolu olarak algılanması II. Abdülhamit'e dayanmaktadır. II. Abdülhamit'in bu amaç çerçevesindeki çalışmaları sunlardır:

- "*İslam ülkeleri arasında birliği sağlamaya çalıştı.*
- *Batılı devletlerin sömürgeciliklerine karşı çıktı. Bu ve de Hicaz demiryolu projesini gerçekleştirdi. Bunun inşası için ilgili devletleri rekabete sürükledi; onlar arasında denge politikası uyguladı. Başta Kuzey Afrika olmak üzere bütün İslam ülkelerinde tarikat faaliyetlerine destek vererek sömürgecilerin işini zorlaştırdı.*
- *Dinî eğitime, tekke ve zaviyelere önem verdi. Kütüb-i Sitte, İhya, Tehafüt gibi temel dini kitapları bastırarak Müslümanların bulunduğu yerlerde ücretsiz dağıttırdı. Hacılara ve hac işlerine özel ilgi göstererek bu dinî vecibeden ittihat-i İslam adına yararlanma yoluna gitti.*
- *İslam dünyasında öne çıkan isimleri, taltif etmek veya Efganî örneğinde olduğu gibi kontrol altında tutmak üzere, İstanbul'a davet etti.*

- *İslam âlemini bölebilecek nitelikteki milliyetçilik hareketleri ile Hristiyan misyoner faaliyetlerini mümkün mertebe engellemeye çalıştı.*
- *Arap vilayetlerini birinci sınıfa dâhil ederek, oralardaki mülki amirlerin maaşlarını yükseltti. İstanbul'da aşiret okulları açarak, ileri gelen Arap aşiretlerinin çocuklarını buralarda yatılı ve ücretsiz okuttu*.” (Çetişli, 2007: 379).

5. BATICILIK, TÜRKÇÜLÜK VE İSLAMCILIK AKIMININ TEMSİLCİLERİNDEN BAHA TEVFİK, ZİYA GÖKALP VE FİLİBELİ AHMET HİLMİ'NİN ÖZGEÇMİŞLERİ

5.1. Baha Tevfik'in Özgeçmişi

Bahâ Tevfik'in doğum tarihine ilişkin farklı kaynaklar birbirinden değişik bilgiler verse de Bahâ Tevfik, 13 Nisan 1884'te (1 Nisan 1300) İzmir'de dünyaya gelmiştir (Bağcı, 1994: 9). Bağcı, bu bilgiyi kendisine "his, fikir, itikât ortağı" olarak nitelediği en samimi arkadaşı Suphi Ethem'in, Bahâ Tevfik'in ölümünün ardından 9 gün sonra yazdığı bir makaleye dayanmak suretiyle verir. Babası, gümrük memuru Mehmet Tevfik Efendi'dir. Mehmet Tevfik Efendi, II. Meşrutiyet'in ardından bir müddet, 11 Temmuz gazetesinin imtiyâz sahibi olarak oğlu için edebiyat ve fikir yaşamında yardımda bulunmuş, 31 Mart Vak'asından (13 Nisan 1909) ve II. Abdülhamit'in tahttan indirilmesinin (27 Haziran 1909) ardından çocukları ile İstanbul'a gelerek yerleştiğinde burada bir kitap dükkânı kurmuştur (Bağcı, 1994: 9).

Baha Tevfik'in İzmir İdâdî'sindeki samimi arkadaşı Bezmi Nusret Kaygusuz'un anılarından (Kaygusuz, 1957: 51) yazarın iki kardeşinin olduğunu, bunların birinin Dar'ül Fünûn-ı Osmanî Tabiat Şubesi'nden mezun Fikri Tevfik olduğunu öğrenmek mümkündür. Öteki kardeşi ve annesine ilişkin herhangi bir bilgi yoktur. Bahâ Tevfik, ilk eğitimini İzmir Namazgâh Mektebi'nde almış, sonra İzmir Rüşdiyesi'ni tamamlamış, buradaki eğitiminden sonra da İzmir Mülkî İdâdîsi'nden, 1904 senesinde mezun olmuştur. "Yazar, daha okul sıralarında iken edebiyata karşı ilgi duymuş özel öğretmenlerinden öğrendiği Fransızcası ve daha o yıllarda okuduğu kitaplardan batı edebiyatını tanıyor olması ona diğer öğrencilerden farklı bir kimlik kazandırmıştır." "Biraz Felsefe" isimli eserinin ön sözünde, bu kitaptaki yazıları daha idadiyi bitirmeden önce yazdığını anlatmasından ve idadinin son sınıfındayken hocası Bıçakçızâde Hakkı'nın yayımladığı "İzmir" gazetesinde 25 Haziran 1904'ten başlayarak yazdığı felsefi makalelerden onun felsefeye ilgi duyduğunu ve materyalist düşünceleri benimsediği anlaşılabilir (Bağcı, 1994: 14-15).

1904 senesinde, İstanbul'daki Mülkiye Mektebi'ne kayıt yaptıran Baha Tevfik, buradaki eğitimi esnasında İzmir gazetesinde, B.T. rumuzu ile ilk yazılarını yazmıştır. Hatta bu senelerde Hasan Vasfi Menteş'le birlikte yazdığı Fransızca "İştikâk Lügati" isimli bir yapıtı da vardır. Bu senelerde, daha idadi döneminde başlayan Batı felsefe ve edebiyatına karşı ilgisi daha da artmıştır. Çok iyi olan Fransızcası ile daha sonra Ahmet Nebil'le birlikte Türk diline çevireceği Ludwig Buchner'in "Madde ve Kuvvet"ini okumuştur. Alfred Fouillee'nin "Felsefe Tarihi" Ernst Haeckel'in "Kâinatın Muammaları, Vahdet-i Mevcut"u okuduğu kitaplardandır. Bu yapıtlardan özellikle Ludwing Buchner'in "Madde ve Kuvvet"i onun üstünde çok tesirli olmuştur. "Allah, din, ruh, kader, yaratılış" hususundaki fikirlerinde, materyalist bir zihniyete sahip oluşunda ve ateizmi benimsemesinde bu yapıtın etkisi vardır (Bağcı, 1994: 14-15).

Mülkiye Mektebi'ndeki eğitimini 1907 yılında tamamlayan Baha Tevfik, memleketi olan İzmir'e dönmüş, 17 Ekim 1908 tarihinde Vilayet-i Maiyet memurluğunda çalışmaya başlamıştır. Çocukluktan ve Mülkiye'den arkadaşı olan Hasan Vasfi'yle bir müddet Umûr-ı Ecnebiye Kalemi'nde çalışmıştır. Fakat otoritelere bağlı olmayan ve aykırı bir tabiata sahip olan yazarın memuriyet hayatı uzun sürmemiştir. II. Meşrutiyet'te Maiyet memurluğundan ayrılmakla kalmamış Mahmut Nedim'in kurduğu "Menba'-ı Fiyuzât" isimli özel okulun müdürlüğünden de kısa bir müddet sonra, (1908'de Ağustos'unda) ayrılmıştır. Bir yazısından dolayı İzmir

İdâdîsi'ndeki öğretmenlik vazifesinden uzaklaştırılmıştır. O, daha çok gazetecilik, düşünce yaşamı ve basın-yayınla ilgilenmeyi arzulamaktaydı. II. Meşrutiyet ilân edilmeden evvel, İzmir'de adım attığı gazeteciliğe, 1909 yılının şubat ayında yerleştiği İstanbul'da da devam etmiştir. Pek çok gazete ve dergide çalışmış, ek olarak edebi ve felsefi dergiler de çıkarmış, kitaplar yayımlamıştır.

Baha Tevfik'in, İstanbul'da devam ettirdiği bu yoğun yazı çalışmaları hemen hemen 5 sene devam etmiştir. Karaciğerindeki bir hastalıktan dolayı 1914 senesi Mayıs'ının ilk günlerinde hastaneye kaldırılmıştır. Burada ameliyat olmasına karşın 6 Mayıs 1330/19 Mayıs 1914 Salı günü hayata gözlerini yummuş, 20 Mayıs 1914 Çarşamba günü de Karacabey Mezarlığına defnedilmiştir. Bahâ Tevfik, öldüğünde çevresi ve basın bu olayla fazlaca ilgilenmemiştir. Senelerce başyazarlığını yaptığı "Karagöz Gazetesi" de onun ölümünü bir cümleyle vermiştir. Yine başyazar olduğu "Zekâ" mecmuasında Ömer Seyfettin, Aka Gündüz, Suphi Ethem ve Memduh Süleyman gibi yakın arkadaşları da yalnızca kısa yazılar yazmıştır. Bu yazılar içerisinde Ömer Seyfettin'inki oldukça ilginçtir. Ömer Seyfettin onun amaçsız ve fantezist olduğunu söylemiştir:

> "*Çok çalışkandı. Çok zeki idi. Fakat gayesizdi. O zekâsıyla, o sa'yiyle mükemmel bir filozof olabilecekken yalnız bir fantezist oldu. On yedi cilt kitap neşrettiği halde millete hizmeti mahdut kaldı. Ey Gençler! Onun yorulmak bilmez çalışkanlığını seviniz! Fakat sakın gayesizliğini taklit etmeyiniz. Çünkü asrımız milliyet ve fayda asrıdır. Ve ilimdeki mefhumlar artık "şe'niyet-realite"den çıkarılır, yoksa arzu, heves ve ihtirastan değil!*" (Bağcı, 1994: 14-15).

Ömer Seyfettin'in Bahâ Tevfik ile alakalı bu ilginç fikirlerine, yalnızca Abdullah Cevdet'in yayımladığı "İctihat" dergisi karşı çıkmış ve ona amaçsız bir insan demenin yanlış olduğunu ifade etmiştir. Aka Gündüz ve Suphi Ethem'se "Zekâ"daki makalelerinde ölümü karşısında etrafının ona ilgi göstermediğini ve buna üzüldüklerini ifade edip cenazesinin kâdîrşinas birkaç arkadaşıyla beş on okullunun kaldırdığını yazmıştır (Bağcı, 1994: 32).

Bezmi Nusret, onun kişiliğiyle alakalı ciddi değerlendirmelerde bulunmuştur:

> "*Bu yaşta Bahâ kadar Garp edebiyat ve felsefesini okumuş ve hazmetmiş bir genç görmüş değilim. İlmî yazılarda daima muvaffak olurdu. Zekâsı aşkın ve taşkın idi. Mutlaka herkesin düşündüğünden farklı düşünmek; teessüs etmiş an'anelere, geleneklere muhalefet etmek itiyâdında idi. Bir vakit fesindeki püskülü, yakasındaki kravatı çıkardı attı. Soranlara bunlara ne lüzum var dedi. (…) Hiç kimsenin muaheze ve muatebesinden endişesi yoktu. Ali Kemal'e ahlâk kitabından dolayı çattı. Rıza Tevfik'e filozofluk taslamasından naşi hücum etti. Mehmet Rauf'u Serap adındaki eseri sebebiyle hırpaladı. Raif Necdet'in Hisler ve Fikiler'ini baltaladı. Yazdığı bütün tenkitlerde kuvvetli bir varlık göstermiş olmakla beraber, bunlar birçoklarının ona düşman kesilmesine vesile olmuştur. Pervasız ve cüretkârane hareketleri daima talihini karartmaktan halî kalmadı. Hayatını darlık içinde geçirmesine sebep oldu.*"(Huyugüzel, 2000: 89).

Baha Tevfik'in başyazar olduğu "Çocuk Duygusu" dergisinin 49. sayısında da geniş bir şekilde onun ölüm haberiyle ilgili yazı yayımlanmıştır. "Çocuk Duygusu" dergisinin 50. sayısında onun değerini, meziyetlerini ve ani ölümünün meydana getirdiği matemi ifade eden bir yazı yayımlanmıştır. Suphi Ethem'se "Serbest Fikir" dergisinde dostu için dört sayfalık bir yazı kaleme almıştır (Bağcı, 1994: 35).

5.2. Ziya Gökalp'in Özgeçmişi

Ziya Gökalp, 23 Mart 1876 senesinde Diyarbakır'da doğmuştur (Göksel, 1968: 3). En büyük dedesi bir Türk kasabası olan Çermik'in önde gelenlerinden Hacı Ali Ağa'dır. Ziya Gökalp'in dedesi, Ali Ağa'nın oğlu Abdullah Ağa'dır, onun oğlu da Müftü Sabir Efendi'dir. Sabir Efendi'nin oğluysa Mustafa Sıtkı'dır, Mustafa Sıtkı Bey Gökalp'in babası Mehmet Tevfik'in babasıdır (Şapolyo, 1943: 9-10).

Diyarbakır, Ziya Gökalp'in yaşamında oldukça önemlidir. Diyarbakır'da büyüyen Ziya Gökalp'te Anadolu insanına has tevazu ve içine kapanıklık bulunmaktadır. Ziya Gökalp, onu tanıyan herkesçe fazlasıyla sevilmektedir. Yazarın fikir yapısı halk merkezlidir. Anadolu'yu ve Anadolu insanını bilen Ziya Gökalp, devrindeki pek çok düşünürün yapamadığı toplum bilimsel çalışmaları yapmıştır (Baykara, 2003: 206).

Ziya Gökalp'in eğitim ve fikir yaşamında babası Tevfik Efendi'nin çok önemli katkısı bulunmaktadır. O, kendi babasının diğer babalara hiç benzemediğini söylemiştir. Babası, dindarlık ile özgür düşünceyi birleştirmiş bir insandır (Gökalp, 1982: 95). Ziya Gökalp'e göre babasının ondaki ilk tesiri, kendisine arzu ettiği kitapları okumasına müsaade etmesi olmuştur. Bu da Ziya Gökalp'in okumayı sevmesini sağlamıştır. Babasının öteki etkisiyse Namık Kemal'in vefatından sonra Ziya Gökalp'e yurtsever ve özgürlükçü olması konusunda yaptığı tavsiyedir (Korkmaz, 1994: 18). Ziya Gökalp'in üstünde babasının başka bir etkisi daha vardır. Bu da aralarında arkadaşça bir diyalog geliştirmeleridir. Bu husustda Gökalp, babasının bir arkadaşı ile yaptığı sohbetten söz etmiştir. Arkadaşı, Ziya Gökalp'in okuma tutkusunu görmüş ve Tevfik Bey'e oğlunu, eğitimi için yurtdışına göndermesini önermiştir. Tevfik Bey'in yanıtı Ziya Gökalp'in fikri yaşamını o zamanlardan şekillendirdiğini göstermektedir. Tevfik Bey, Batı'ya gidenlerin ulusal kültürden, medreseye gidenlerinse Batılı bilimlerden mahrum olduğunu ifade edip kendisinin Ziya Gökalp'i bu iki sistemi birleştirerek eğitmeyi arzu ettiğini söylemiştir (Gökalp, 1982: 97). Ziya Gökalp'e tesir eden kişilerden biri de amcası Hasip Efendi'dir. Hasip Efendi, Ziya Gökalp'e Arapça ve Farsça eğitimi vermiştir. Amcası sayesinde Ziya Gökalp Gazali, Farabi, İbn Sina gibi Müslüman düşünürlerle karşılaşmıştır (Şapolyo, 1943: 16).

Ziya Gökalp eğitim yaşamınaysa Diyarbakır'da Hafız Ömer Efendi'nin dersleriyle başlamıştır. Buradaki eğitimini tamamlamasının ardından 1886 yılında Rum kapısına yakın Diyarbakır Askeri Rüştiyesi'ne gitmiştir. Okulun müdürü İsmail Hakkı Bey, Ziya Gökalp üstünde büyük etkide bulunmuştur. İsmail Hakkı, o devirdeki öğrencilerine II. Abdülhamit'in baskı rejiminden söz etmiş ve onlara hürriyet düşüncesini aşılamıştır (Şapolyo, 1943: 11-12). Ziya Gökalp 1890 yılında buradan mezun olmuş ve aynı yıl içinde babasını da yitirmiştir.

Ziya Gökalp 1891 yılında Diyarbakır Mülkiye İdadisi'ne girmiştir. Bu esnada Ahmet Vefik Paşa'nın "Lehçe-i Osmani"sini ve Süleyman Paşa'nın "Tarih-i Alem"ini okumuş, böylece Türklük kavramıyla karşılaşmıştır (Korkmaz, 1994: 20). Ziya Gökalp, babası sayesinde Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi büyük Tanzimat ediplerini tanımış, amcasının yönlendirmesiyle İslam filozoflarının yapıtlarını okuma olanağı bulmuştur. Bu evrede, kolera salgınından dolayı Diyarbakır'a gelen Abdullah Cevdet ile de tanışan Ziya Gökalp, Abdullah Cevdet'in özgür düşüncelerinden etkilenmiştir. Bunların üstüne mektepte aldığı eğitim de ilave olunca Ziya Gökalp, kendisini intihara dek götürecek önemli bir bunalım yaşamıştır. 1894 senesinde Ziya Gökalp, kafasına sıktığı kurşun ile intihar etmek istemiş ancak ölmemiştir. O esnada Diyarbakır'da bulunan Dr. Abdullah Cevdet'in de ameliyatıyla mermi, Gökalp'in kafatasından çıkarılmış ve Ziya Gökalp

sıhhatine kavuşmuştur (Tütengil, 1964: 7). Ziya Gökalp bu girişimin ardından kendisini tamamıyla okumaya adamıştır. Bir taraftan Gazali'nin ve İbn Arabi'nin yapıtlarını, öteki taraftan Tarde ve Le Bon gibi Avrupalı filozofların yapıtlarını okumuştur. Ziya Gökalp, bu okumalarının üstüne eğitim yaşamını da İstanbul'da sürdürmek istemiştir. Ama amcası Gökalp'in bu arzusuna olumlu yaklaşmamıştır.

1894 senesinde Ziya Gökalp'in kardeşi Nihat Bey, Erzincan Askeri İdadisi'nden gelmiştir. Kardeşinin intihar girişiminden etkilenen Nihat Bey, Ziya Gökalp'in İstanbul'a gitmesine yardımda bulunmak istemiştir. Ziya Gökalp, amcasından habersiz, kardeşini uğurlama bahanesi ile evden çıkmış ve İstanbul'a gitmiştir. Hızlı bir biçimde İstanbul'a giden Ziya Gökalp, maddi sıkıntılardan dolayı, ücretsiz ve yatılı eğitim veren Baytar Mektebi'ne başlamıştır (Şapolyo, 1943: 39-40).

1898 yılının yazında Ziya Gökalp, Diyarbakır'a dönmüştür. Bu arada Diyarbakır'da Ziya Gökalp'in arkadaşlarıyla Diyarbakır Valisi arasında bazı anlaşmazlıklar çıkmıştır. Ziya Gökalp, valinin özgürlükçülere baskıda bulunduğunu gördüğünde arkadaşlarını korumuştur. Vali çekilen birçok telgraf ile İstanbul'a şikâyet edilmiştir. Olayın büyümesinin ardından Vali, kendisine muhalif olanların evlerini aratmıştır. Ziya Gökalp'in ve arkadaşlarının evlerinde yasak olan kitaplar, onun Baytar Mektebi'nden atılmasına yol açmıştır. Ziya Gökalp, parasız kalmıştır ama kardeşi Nihat Bey'in yardımı ile otelde kalmaya başlamıştır (Korkmaz, 1994: 30).

Bu dönemde Gökalp Diyarbakır'daki akrabası Ahmet Cemil'e içerisinde II. Abdülhamit aleyhinde sözler yer alan mektuplar yollamıştır. Söz konusu mektuplar Cemil Bey'in evinde bulunmuştur ve bunun üzerine Ziya Gökalp tutuklanmıştır. Ziya Gökalp yaklaşık bir sene hapishanede kalmıştır. Bu süre içinde tüm ısrarlarına karşın Ziya Gökalp'e Kur'an'ın haricinde bir kitap verilmemiştir. Bundan dolayı Gökalp hapis yaşamında Kur'an'ı detaylı bir biçimde inceleme olanağı bulmuştur (Şapolyo, 1943: 41).

Okuldan atılan ve cezaevinden çıkan Ziya Gökalp Diyarbakır'a sürgün yemiştir. Ziya Gökalp, memleketine döndüğü vakit, amcası Hasip Efendi'nin vefat ettiğini öğrenmiştir. Hasip Efendi, Ziya Gökalp'i kızı Vecihe'yle evlendirmeyi arzu etmekteydi. Amcasının da istediği bu evlilik gerçekleşmiş ve 1900 yılında Vecihe Hanım ile Ziya Gökalp dünya evine girmiştir. Gökalp'in yaşamındaki bu dönem oldukça sessiz ve sakin geçmiştir. Amcasından kalan mirasla Ziya Gökalp, hiçbir maddi sıkıntı çekmeksizin kitap okumuştur. Ziya Gökalp'in yaşamındaki bu sakin evre II. Meşrutiyet'e dek sürmüştür (Göksel, 1968: 4). Ziya Gökalp'in bu evlilikten Semiha, Hürriyet ve Türkan isminde 3 çocuğu doğmuştur. Hüseyin Vedat ve Tevfik Sedat ismindeki erkek çocuklarını da kaybetmiştir (Karaveli, 2008: 84).

Ziya Gökalp'in yaşamında dikkati çeken bir husus da Diyarbakır'daki telgrafhane baskınıdır. Berlin anlaşmasının ardından Ermeni komitacıları ve bazı aşiretler Anadolu'da düzeni bozan çalışmalar yapmıştır. Anadolu'da düzeni temin etmek üzere II. Abdülhamit de Hamidiye Alaylarını kurmuştur. Aşiret reislerine paşalık rütbesi verilip ve bu paşaların çocukları İstanbul'daki aşiret okulunda okutularak subay yapılıp doğuya yollanmıştır. Bu örgüte de "Hamidiye Alayı" denmiştir (Erişirgil, 1984: 55). Diyarbakır'da Hamidiye Alaylarının başında İbrahim Paşa bulunuyordu, başta düzeni sağlayan teşkilat zamanla eşkıyalık yapmaya başlamıştır. İbrahim Paşa da bu kişiler arasında yer almıştır. Şikâyetlere karşın zorbalıkların önü kesilmediği için 1905 yılında Ziya Gökalp'in de içinde yer aldığı bir grup telgrafhaneye baskın düzenlemiştir. İstanbul'a İbrahim Paşa ve adamlarının çalışmaları bildirilmiştir. 3 gün devam eden baskının ardından hadiseleri değerlendirmek üzere bir grubun gönderilmesiyle baskın bitmiştir. Ziya Gökalp'in "Şaki İbrahim Destanı" isimli yapıtı bu süreçteki olayları

anlatmaktadır. İbrahim Paşa hadisesi, Gökalp için eylemsel bir devrim stajıdır (Erişirgil, 1984: 56). Sessiz ve mahcup bir insan olarak tanınan Ziya Gökalp, haksızlıklar ve baskılar karşısında devrimci bir karaktere bürünmüştür.

1908 yılında Meşrutiyet'in ilanıyla beraber Diyarbakır'da İttihat ve Terakki'nin şubesi açılmış, Ziya Gökalp burada çalışmalar yapmıştır. Ziya Gökalp, 1910 senesinde Selanik'te Diyarbakır temsilcisi olarak İttihat ve Terakki kongresine gitmiştir. Ardından da Selanik'te "Genç Kalemler" dergisinde yazmıştır (Ülken, 1998: 443). Ziya Gökalp, "Genç Kalemler" dergisinde Türkçülük ve dilin sadeleşmesiyle alakalı makaleler kaleme almıştır. Ziya Gökalp'in Durkheim'ın kitaplarıyla tanışması da Selanik'te olmuştur. "Genç Kalemler"deki yazılarında "Tevfik Sedat, Demirtaş, Gökalp" gibi müstearlar kullanmıştır. Bir müddet sonra derginin kurucularından Ali Canip'in tavsiyesi ile "Ziya Gökalp" ismini kullanmaya başlamıştır (Şapolyo, 1943: 72). Tütengil, Ziya Gökalp'in değişik isimler tercih etmesinin pek çok nedeni olduğunu ifade etmektedir. Ziya Gökalp kendini bir davaya adadığından, önemli olanın düşüncelerinin yaygınlık kazanması olarak düşünmüş, hangi ismi tercih edeceğine önem vermemiştir. Bir gazete veya dergide Ziya Gökalp'in birçok makalesi olduğundan dolayı değişik isimler tercih etmiş olabilir. Ziya Gökalp, değişik isimler kullanıp bir düşünce çevresinde pek çok muharririn toplandığı düşüncesini oluşturmaya gayret etmiş olabilir (Tütengil, 1964: 19).

Ziya Gökalp, 1911-1912 seneleri arasında Selanik İttihat ve Terakki okulunda "İlm-i İçtima" dersleri vermiştir. 1912 senesinde, Balkan savaşlarının başlamasıyla İttihat ve Terakki Fırkası'nın Genel Merkezi İstanbul'a taşınmıştır. Ziya Gökalp de İstanbul'a dönmüştür. 1913-1918 seneleri yazarın en verimli dönemidir. Bu yıllarda Türk milliyetçiliğini uyandırmaya ve ilmileştirmeye gayret etmiştir. Bu yıllarda İstanbul'da farklı dernekler kurulmuş, pek çok farklı dergi neşredilmiştir. Ziya Gökalp de bu yıllarda Türk Ocağına dahil olmuş, "Türk Yurdu, İslam Mecmuası, İçtimaiyat, Muallim, Milli Tetebbular Mecmuası, Yeni Hayat" gibi mecmualarda makaleler yayımlamıştır (Şapolyo, 1943: 71).

1915 yılında Ziya Gökalp, İstanbul Darülfünunu Edebiyat Fakültesi Felsefe şubesinde sosyoloji dersleri vermeye başlamıştır. Böylece, Darülfünun'a sosyoloji bilimini ilk defa dahil eden kişi olmuştur (Şapolyo, 1943: 107). 1919 senesine dek Darülfünun'da çalışmıştır ama Osmanlı'nın I. Dünya Savaşın'da yenilmesi üzerine İstanbul işgal edilmiş ve İttihat ve Terakki Fırkası'nın üyeleri tutuklanmıştır. Pek çok üye, kaçarken Ziya Gökalp Darülfünun'da ders vermeye devam etmiştir. 28 Ocak 1919'da tutuklanıp Malta'ya sürülmüştür. Hemen hemen iki buçuk sene Malta'da bulunmuştur. Bu süre zarfında Malta'ya sürgün giden öteki İttihatçılara ve yazarlara pek çok konferans vermiştir. Malta sürgünü, pek çok yazarın fikirlerine tesir etmiştir. Bu sürgünde düşünceler tekrardan ele alınmış, yapılanlar tenkit edilmiştir. Ankara'da milli hükümetin güçlenmesi ve Londra'da yapılan barış görüşmelerinin ardından 1921 yılında Malta'ya sürülenler serbest kalmıştır (Kongar, 2014: 31). Ziya Gökalp, Malta dönüşü bir süre Ankara'da bulunmuş ama burada tutunamadığı için Diyarbakır'a gitmiştir. Gökalp Ankara'ya dönmesinin ardından "Küçük Mecmua" isimli dergiyi neşretmiştir (Erişirgil, 1984: 198). Diyarbakır'da uzun süre kalmamış, Ankara'da kendisine Telif ve Tercüme Encümeni Başkanlığı önerilince ailesiyle beraber Ankara'ya gitmiştir (Erişirgil, 1984: 203).

Ziya Gökalp bu görevde iken telif ve çeviri çalışmalarına ağırlık vermiş, özellikle dünya klasiklerini yayımlamaya başlamıştır. Kurtuluş Savaşı ve sonrasında İttihatçılar ikiye ayrılmış, bir bölümü Atatürk'ü desteklememiş ve muhalefet etmişken bir bölümü Atatürk önderliğinde Kurtuluş Savaşı'nın arkasında bulunmuştur. Ziya

Gökalp'se ikinci grubun yanında bulunmuştur. Atatürk önderliğinde kurulan devletin yolunu çizenler arasında olmuş, bilhassa Malta sürgününün ardından tüm fikirlerini milli bir devlet kurmaya ve bu devletin ana prensiplerini tespite adamıştır (Kaçmazoğlu, 2015: 133).

1923 senesinde Ziya Gökalp, Diyarbakır'dan mebus olmuştur. Meclisin en önemli ve acil görevi bir Teşkilat-ı Esasiye yasası yapmaktır. Ziya Gökalp bu evrede, komisyonların tümüne katılmış ve aile, ekonomi, hukuk, eğitim gibi alanlarda yeni devletin temellerinin atılmasında rol oynamıştır (Erişirgil, 1984: 204). Bilhassa fikir hürriyetinin Anayasa'da açık bir şekilde ifade edilmesini komisyona kabul ettirmiştir (Erişirgil, 1984: 205).

Ziya Gökalp, meclis faaliyetleri ve bilimsel araştırmalarıyla ilgilenir iken hasta olmuştur. Hastalığının ilerlemesinden dolayı tedavi için İstanbul'a gitmiştir. Bu süreçte Atatürk de Ziya Gökalp'e isterse tedavisini yurt dışında yapabileceğini söylemiştir. Ama rahatsızlığı ilerleyen Ziya Gökalp bir müddet sonra, 25 Ekim 1924'te hayata gözlerini yummuştur (Korkmaz, 1994: 255).

5.3. Ahmet Hilmi'nin Özgeçmişi

Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi, 1865 (H.1281) senesinde, günümüzde Bulgaristan'ın içerisinde bulunan Filibe'de doğmuştur. Babası, Babapaşazâde Süleyman, Hazar Denizi'nin kıyısındaki Akşit Türkmenlerine mensup olduğu ifade edilmektedir. Annesi Şevkiye Hanım, Kafkasya kökenlidir. Ahmet Hilmi, Filibe'de konsolosluk yapan babasından dolayı "Şehbenderzâde" doğduğu yerin Filibe olmasından dolayı da "Filibeli" lakabıyla anılmıştır.

Ahmet Hilmi, ilköğrenimini Filibe'nin müftüsünden almıştır. Ardından, Bulgaristan'daki rüştiyeyi tamamlamıştır. 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'nın ardından, Rumeli göçleri esnasında kervana Ahmet Hilmi'nin babası Süleyman Efendi de katılmıştır. Evvela Edirne'ye, sonra da İstanbul'a gitmişlerdir. Ahmet Hilmi, Galatasaray Lisesi'nde okumuştur. Kimilerine göre yazar, kendi kendini eğitmiştir. Fakat kaynaklardaki öne çıkan fikir, Galatasaray Lisesi'nde eğitim aldığı şeklindedir (Eryüksel, 1991: 10).

Memuriyet hayatına İstanbul'dayken başlayan Filibeli, sonradan ailesi ile beraber İzmir'e geçmiştir. Burada 4 seneden fazla posta teşkilatında görev yapmış ve bunun 2 senesi de müdürlükle geçmiştir. Ardından, becayiş yolu ile "Beyrut Vilayeti Telgraf ve Posta Merkezi Posta Müdürlüğü"ne nakledilmiştir (Koçak, 2005: 40). Kimi kaynaklar Filibelinin Beyrut'ta "Düyun-ı Umumiye İdaresi"nde görev yaptığı bilgisini vermektedir (Cömert, 1992: 7). Ahmet Hilmi, Beyrut'ta kaldığı zaman Jön Türkler ile yakın ilişki içinde olmuş, sonrasında oradan Mısır'a geçmiştir. Mısır'dayken de Jön Türkler ile birlikteliğini sürdürmüş, "Çaylak" adında bir mizah dergisi neşretmiştir (Filibeli Ahmet Hilmi, 1996: 12). 1901 senesinde İstanbul'a dönen Filibeli Ahmet Hilmi, aynı sene içerisinde Fizan'a sürülmüştür. Sürgün olayının nedenine ilişkin net bir bilgi bulunmamaktadır. Fakat bazı kaynaklar, yazarın Mısır'daki dostlarından Sadık Vicdani'nin ihbarından dolayı sürgün edildiğini ifade etmektedir (Aksun, 2010: 16).

Ahmet Hilmi, II. Meşrutiyet'in ilan edildiği 1908 senesine dek, yani hemen hemen 7 sene Trablusgarp'ta sürgün olarak bulunmuştur. Buradayken Kadiriye tarîkatının kollarından Abdullah Selim Esmer el-Arûsî'ye bağlı olan Arûsîye tarikatına girdiği, İslamî bilimlerle ve tasavvuf ile ilgilendiği bilinmektedir. "Mihriddin-î Arûsî" mahlasıyla kaleme aldığı "İki Gavs-ı Enam" ve "Abdülhamit ve Senûsîler" adlı yapıtları büyük oranda buradaki gözlemlerine bağlıdır. Filibeli'nin, "Abdülhamit ve Senusîler"

isimli yapıtındaki “Tarîkatlar” bölümünde çöl üzerinde yolcu taşıyarak hayatını temin eden bir devecinin yaşamı, çok net ve dokunaklı bir biçimde yazılmıştır. Bunu bizzat Ahmet Hilmi’nin yaşadığı düşünülmektedir (Aksun, 2010: 16).

Bu bölge, o dönemde İtalyanların ve Fransızların işgalindedir. Fizanlılar büyük bir iktisadi buhran yaşamaktadır. Bunlar, daha çok yeme içme ve giysi gibi gündelik gereksinimlerin tedarikiyle alakalıdır. Bölge halkı gibi Filibeli de farklı zorluklar tecrübe etmiştir. Bütün bu problemlere karşın Ahmet Hilmi’nin, bölge halkının evvela eğitim ve sağlık olmak üzere gündelik gereksinimlerini karşılamaya dönük farklı hizmetleri bulunmuştur. Onun Fizan’da resmî bir vazifesinin bulunduğuna ilişkin söylentiler de vardır. Yazar, buradaki hatıralarının bir bölümünü “Elvah-ı Hayat” ismiyle “Hikmet” dergisinde yayımlamıştır (Ekici, 1997: 42).

Ahmet Hilmi’nin sürgün yaşamındaki senelerini boş geçirmediğini, 1908’den sonra İstanbul’da yayımladığı eserlerden biliyoruz. Evvela, 1 Aralık 1908 tarihinde “İttihâd-ı İslâm” adlı bir gazete çıkarmıştır. İttihad-ı İslam 18 sayı yayımlanmıştır. Gazete, basit biçemi, net ve akıcı ifadesi, güçlü muhakemesiyle ön plana çıkmıştır (Aksun, 2010: 17). Ahmet Hilmi, gazete kapandığında haftalık yayımlanan “Coşkun Kalender” adlı gazeteyi çıkarmıştır. Bu gazetenin de kapanması ile “Necat, Tonguç” gibi gazetelerde başyazar olarak yazmıştır. Ardından, “Sırat-ı Müstakîm, İkdam, Tasvîr-i Efkâr, Şehbal, Sancak, Necat” gibi gazetelerde politik ve felsefî metinler yazmıştır (Filibeli Ahmet Hilmi, 2005a: 401). 21 Nisan 1910’dan başlayarak haftalık “Hikmet” gazetesini yayımlamaya başlamıştır. Aynı adla “Hikmet”ten başka 18 Ağustos 1911 tarihinden başlayarak günlük bir gazete yayımlamaya başlamıştır. Öte yandan, “Hikmet Matbaa-ı İslamiye”sini kurmuş ve yapıtlarını bu matbaada basmıştır (Aksun, 2010: 41). Ahmet Hilmi, bu gazetelerin yayımlandığı ilk dönemlerde İttihat ve Terakki idaresinin faaliyetlerine dönük önemli tenkitler yapmıştır. Onun sert üslubundan dolayı gazete, örfî idarece 1,5 ay içinde 5 kere kapatılmış, fakat her seferinde “Mübâhase, Coşkun Kalender, Münâkaşa, Ni’met, Kanat” gibi değişik adlarla yayınını sürdürmüştür. Dönemin hükümdarı olan Sultan Mehmet Reşat’a yönelik olarak kaleme alınan açık bir mektuptan dolayı gazete ve matbaa, 9 Ekim 1911’de süresiz kapatılmıştır ve Filibeli Bursa’ya sürülmüştür (Koçak, 2005: 16).

“Hikmet” gazetesi, abonelerinin sayısını 3000’e kadar artırmış ve İslam dünyasının pek çok noktasına yollanmıştır. Ahmet Hilmi’nin “Hikmet”i İslam birliği konusunda propaganda yapmıştır. Gazetenin başında “Âl-î İmran Suresî”nin 103. Ayeti bulunmaktadır:

> “*Hep birlikte Allah’ın ipine (Kur’an’a) sıkıca yapışın ve ayrılığa düşmeyin. Allah’ın size olan nimetini hatırlayın. Hani sizler birbirlerine düşmanlar idiniz de O, kalplerinizi birleştirmişti. İşte O’nun bu nimeti sayesinde kardeşler olmuştunuz. Yine siz, bir ateş çukurunun tam kenarında idiniz de O sizi oradan kurtarmıştı. İşte Allah ayetlerini böyle apaçık bildiriyor ki doğru yola eresiniz.” meâlindeki “itisâm” ayeti ile “İttihad hayattır, tefrika memattır (Birlik hayattır, ayrılık ölümdür*)” (Çetin, 1998: 519-520).

Filibeli, süreli yayınlardaki metinlerinin tasavvufî olanlarında “Şeyh Mihrî, Mihr-i Din” mizahî olanlarında “Coşkun Kalender, Kalender Geda” millî ve hamasî olanlarındaysa “Özdemir” takma adlarını tercih etmiştir. Bazen, bulunduğu gazetelerde isimsiz metinler de yazmıştır. Muhtevasından anlaşıldığı kadarıyla bunlar, Ahmet Hilmi tarafından kaleme alınmıştır. Yazar, takma adları bilhassa sahip olduğu “Hikmet” gazetesinde tercih etmiştir. Bunun nedeni gazetede yayımlanan yazıların büyük bir kısmının onun tarafından yazılmasıdır.

Ahmet Hilmi, Darü'l-Fünun'da felsefe öğretmenliği yapmıştır. Günümüz Dârüşşafaka'sının temelini teşkil eden "Cemiyet-i Tedrisiye-i İslamiye"nin üyesi olan Filibeli ileri düzeyde Arapça, Farsça ve Fransızca bilmektedir. Hayatı boyunca evlenmemiştir. Yazar, 16 Ekim 1914 tarihinde hayata gözlerini yummuştur. Bakır zehirlenmesinden dolayı vefat ettiği söylenmektedir. Bunun yanı sıra, Siyonizm ve Masonluk gibi sorunları ilk olarak inceleyenlerden olduğu için Masonlarca zehirlendiği de söylenmektedir (Albayrak, 1974: 19). Ahmet Hilmi, II. Meşrutiyet'te (1908), İttihat ve Terâkki içerisinde, gizli Mason yapılanmanın üstlendiği rolün farkında olanlar arasında yer almaktadır. Bundan dolayı, Masonlara ilişkin Leo Taxil'in "Farmasonlar, Maksat ve Meslekleri" isimli eserini çevirmiştir. Ahmet Hilmi, bu cemiyete ilişkin şunları söylemiştir:

> "*Vatanımızda oturan Musevi Osmanlılardan şimdilik şikâyet edilecek bir durum yoktur. Ancak Avrupa'da Yahudilerin fikir ve emelleri, Osmanlı Yahudilerini bu halde bırakacak mıdır? İşte bir mesele ki biz Müslümanlar, bunu da tetkike ve Avrupa'dan bize gelecek tehlikeler arasına koymaya mecburuz. Şimdilik Kudüs'teki Yahudileri çoğaltmaya ve araziyi ele geçirmeye çalışıyorlar. Birkaç vakittir bu işte gösterdikleri faaliyet hayrete şayandır ve diyebiliriz ki muvaffakiyetleri de büyüktür. Demek ki Siyonistler vatanımızın bir parçasını elimizden almak istiyorlar. Biz Osmanlı Müslümanlarının hak ve vazifesi, vatanımızı parçalamaktan korumaktır. Bu itibarla Siyonistleri İslam'ı tehdit eden unsurlar arasında görmekteyiz.*" (Albayrak, 1974: 20).

Filibeli'nin cenazesi, 17 Ekim 1914 tarihinde, İstanbul Yerebatan'daki "Hikmet Matbaası"ndan alınıp Fatih Camii'nin avlusunda bulunan mezara gömülmüştür. Ölüm haberi "Sebilürreşâd"da şu biçimde ifadesini bulmuştur: "Osmanlı mütefekkirlerinin güzidelerinden olduğunu eserleri ve makaleleriyle ispat etmiş Ahmet Hilmi Bey, hayat kitabının son kelimesini yazmıştır. Cenab-ı Hak gufranına mazhar buyursun." (Uçar, 2008: 9).

Filibeli Ahmet Hilmi; İslami alanda gayret göstermiş önemli bir düşünürdür. Vaktinin büyük bir bölümünü okumakla ve yazmakla geçirmiş, çevresindeki insanlarla sohbetler etmiştir. Hürriyeti seven bir ruhu bulunmaktadır. Yaşamı süresince baskıdan hoşlanmamış, tüm baskılara karşı eylemsel mücadele yapmıştır. Onun bu savaşı, yalnızca II. Abdülhamit dönemindeki istibdata karşı değildir, aynı tutumunu İttihat ve Terakki idaresine karşı da sürdürmüştür. İttihatçılarca gazetesi kapatılarak Kastamonu'ya, oradan Bursa'ya sürülmesi bunun en önemli göstergeleri arasındadır. Filibelinin bu tutumu hakperest ve hürriyetçi bir yapıda olmasından kaynaklanır. Daima, doğru bildiğini ifade etmiş, kimsenin karşısında bükülmemiş ve hiçbir vakit doğru bildiklerinden sapmamıştır (Aksun, 2010: 24-37).

Filibeli Ahmet Hilmi'nin felsefi fikir yapısının oluşumuna katkı sağladığı felsefi düşünceye bakıldığında mütefekkirin felsefe anlayışında İslam alemindeki felsefe hareketlerinin önemli çapta tesiri altında bıraktığı kabul edilen Antikçağ Yunan düşüncesinin izlerini bulmak mümkündür. Ayrıca mütefekkir varlığın ilmi olarak kabul ettiği felsefeyi fizik ötesi bir alana kaydırırken, mutlak hakikati arama derdinde olan hem Batı, hem de İslam aleminin ve üstelik tasavvuf hareketinin tesiri altında fikirlerini ortaya koymaktadır (Filibeli Ahmet Hilmi, 2019: 6-7).

Filibeli Ahmet Hilmi, yaşadığı dönemde İslâm ve Batı fikir tarihini en iyi bilen münevverlerden birisidir. Bilhassa "Allah'ı İnkâr Mümkün mü" isimli yapıtında bazı Müslüman felsefecilerin ve Batılı filozofların fikirlerini değerlendirip onların eleştirisini yaparken ürettiği tezler, onun bu manada konuyla ilgili olarak ne kadar derin bir ilme sahip olduğunu ortaya koyması bakımından ciddi önemdedir. Diğer taraftan, Filibeli,

körü körüne Batılılaşma'nın Müslümanlara zarar vereceğini ifade etmiştir. Avrupa'nın çürümüş taraflarını ve Müslümanlar üzerindeki emellerini gösterip Türklere uyarıda bulunmuştur. O, Batılaşmacı münevverlere, onların ithal ettiği fikirlere karşıdır. Filibeli Ahmet Hilmi, sürgün yaşamının bittiği II. Meşrutiyet döneminden (1908) hayata gözlerini yumduğu 1914 senesine dek 6 sene gibi kısa bir vakitte, 41 eser ve yüzlerce gazete ve makaleden oluşan büyük bir külliyat bırakmıştır (Albayrak, 1974: 19-25).

6. BAHA TEVFİK, ZİYA GÖKALP VE AHMET HİLMİ'NİN BATI MODERLEŞMESİNE YAKLAŞIMLARI

6.1. Baha Tevfik'in Batı Modernleşmesine Yaklaşımı

Baha Tevfik'in Batıcılık akımını algılama biçimi materyalizm, pozitivizm ve evrimcilik düşüncesiyle yakından ilişkilidir. İdadi yıllarında Batı felsefesi ve fikir akımlarıyla ilgilenmeye başlamıştır. Fransızcası çok iyi olan yazar, Ahmet Nebil'le birlikte farklı felsefi eserleri Türkçeye kazandırmıştır. Ludwig Buchner'in "Madde ve Kuvvet" Alfred Fouillee'nin "Felsefe Tarihi" Ernst Haeckel'in "Kâinatın Muammaları Vahdet-i Mevcut (Monizm)" gibi kitaplar bunlar arasındadır. Bu kitaplar, yazarın modernleşme hakkındaki fikirlerini oluşturmasını sağlamıştır. Bu bağlamda denilebilir ki Baha Tevfik'in modernleşme hakkındaki fikirleri, materyalizm ve felsefe bağlamında gelişmiştir (Bağcı, 1987: 14-15).

Baha Tevfik, seküler bir aydındır; her konuya bu çerçevede yaklaşmıştır. Özellikle din alanında Fransız seküler düşünürlerini kendine örnek alan yazar, dinin sosyal hayatın içerisinde baskın bir unsur olmaması gerektiğini savunmuştur. Fransa'daki gibi laik bir eğitim, gençlerimizin modernleşmesi için oldukça önemlidir. Bu doğrultuda yazar; dinin ahlakın temeli olmaması gerektiğini, eğitimin seküler ve modern bir ahlakla yapılması gerektiğini ifade etmektedir. Eğer ahlakı dinler belirlerse farklı ahlak kuralları ortaya çıkacaktır. Oysa modern bir ahlak anlayışı, üzerinde ortak olarak anlaşılabilecek bir ahlaktır (Baha Tevfik, ?: 51).

Baha Tevfik, Osmanlı Sosyalist Cemiyeti'nin kurucuları arasındadır ve bu cemiyet, ülke çapında teşkilatlanmıştır. Cemiyet, insan hakları dokunulmazlığının Türk insanına da tanınmasını istemiştir. Bunun için de sosyalizmin gerçekleşmesi gerektiğine inanmıştır (Tunaya, 1988: 12). İnsan haklarının Türk insanına tanınmasını istemek, Osmanlı için oldukça ileri bir duruma işaret etmektedir. Bu manada Baha Tevfik, insan merkezli bir modernleşmeyi savunmuştur.

Baha Tevfik'in dünya görüşü hususunda pek çok spekülasyon yapılmıştır. Esas itibarıyla Baha Tevfik, materyalist bir zihniyete sahiptir. Bu doğrultuda materyalizmin varlığın beş duyuyla hissedilebilir bir kaynak olması, maddi varlık ile beraber monist ve sistematik bir kuramın bulunması, beş duyuyla algılanabilen bir kaynaktan, monist ve sistematik bir kuramdan yola çıkılıp sistematik bir tenkidin yapılması Baha Tevfik'in de sahip olduğu kriterler arasında yer almaktadır. Batılılaşmanın ulaştığı noktada, modernist aydınların sahip olduğu anlayışa uygun bir dünya görüşünü benimseyen Baha Tevfik, dini bir eğitim almıştır. Baha Tevfik, geleneksel bir Osmanlı ailesine mensuptur. Yani modernleşmeci Baha Tevfik, dini bir eğitim almıştır. Pek çok kaynakta 1907 senesine dek dini inançlara sahip olduğu, bir müddet sonra da dinsel inançlarının sarsılarak yok olduğu ifade edilmektedir (Ateş, 2004: 71).

Batıcı aydın olan Baha Tevfik, Ülken'e göre; II. Meşrutiyet döneminde fikirlerini paylaşmış olduğu bütün medya organlarıyla kısa bir süre içinde yeni bir düşünce dünyası kurmuştur. Buna ek olarak, Ülken'e göre Tanzimat'tan beri Doğu-Batı etrafında giden gelen ve ikisinden birini tam olarak benimseyemeyen aydınların tersine Baha Tevfik, tam olarak Batıyla ilgilenmiştir (Ülken, 1998: 233). Daha liseye giderken "Biraz Felsefe" adlı yapıtını teşkil eden yazılarını ve 1904 yılından başlayarak "İzmir" gazetesinde paylaştığı felsefi düşünceleri onun fikirlerinin daha küçükken oluştuğunu ortaya koymaktadır (Bağcı, 1994: 14-15). Batılı felsefecilerin fikirlerini benimsemesi dinden uzaklaşmasına neden olmuş, öteki Batıcı münevverlerdeki gibi maddeci düşünceye sahip olmasına yol açmıştır.

Felsefi fikirlere odaklanan Baha Tevfik, bu çerçevede "Teceddüd-ü İlmî ve Felsefî kütüphânesi"ni oluşturmuştur. Bu kütüphaneyle 11 ciltten müteşekkil felsefi kitaplar yayımlamıştır. Bu kütüphanede kendi düşüncelerinin yer aldığı "Felsefe-i Ferd, Teceddüd-i İlmî ve Edebî, Feminizm, Psikoloji" gibi kitaplar yayımlamıştır. Öte yandan Alman Biyolog Ernst Haeckel tarafından yazılan "Kâinatın Muammaları" isimli yapıtın tercümesini ülkemizde ilk "felsefi dergi" niteliğine sahip "Felsefe Dergisi"nde yayımlamış, Alman fikir adamı Louis Büchner tarafından yazılan "Madde ve Kuvvet" adlı yapıtın tümünü tercüme ederek yayımlamıştır (Ülken, 1998: 234).

Öte yandan yazar, siyasi ve günlük hayata ilişkin vakaları hiciv yöntemiyle eleştirmiştir. Evvela, Meşrutiyet'in ilanıyla beraber "11 Temmuz" adında bir gazete çıkarmış ancak politik muhtevalı yazılarından dolayı gazetenin yayımlanması yasaklanmıştır. Sonrasında, yayımlandığı süre boyunca değişik isimlerle neşredilen "İzmir" gazetesinde yayın yapmış fakat bu gazete de bir müddet sonra kapanmıştır. 1910 senesinde "Tenkit" gazetesinde eleştirel yazılar yazan yazar, aynı sene içinde "Teşvik, Piyano, Eşşek" adlı mizah mecmualarında yayınlarını devam ettirmiştir. 1911 senesinde yayınlamaya başladığı "Düşünüyorum" adlı gazete de uzun ömürlü değildir ve bu gazete de bir süre sonra kapatılmıştır. Bu gazetelerin kısa ömürlü olmasının nedeniyse Baha Tevfik'in bu süreçte politik yaşama dâhil olmaması, tenkitlerini sert bir şekilde ifade etmesi ve İttihat ve Terakki yönetimiyle uyuşmamasıdır (Bağcı: 1994: 19-31). Baha Tevfik, devrin öteki aydınlarını da kimi bakımlardan diyalektik bağlamında eleştirmiştir. Ali Kemal'i dinsel kaynakları temel alan "ferdî ve içtimaî ahlâk" hususları üstünde duran "İlm-i Ahlak" adlı eseri için, felsefeyi yanlış anlamasından dolayı ve kendilerini "filozof" olarak nitelediği için Rıza Tevfik ve Şehbenderzade Ahmet Hilmi'yi tenkit etmiştir. Ek olarak, Raif Necdet, Ziya Gökalp, Mehmet Rauf ve Ahmet Haşim gibi öteki münevverleri de değişik nedenlerle tenkit etmiştir (Öztürk, 2001: 6-7).

Baha Tevfik, yaptığı yayınlarla ve tenkitlerle, felsefenin doğru biçimde anlaşılmasını amaçlamıştır. Çünkü Baha Tevfik, felsefeyi geçmiş ve geleceğin arasında bir köprü olarak görüp, felsefenin ileride bir bilim dalı olacağını ifade etmiştir. "Baha Tevfik'e göre insani vicdan ve ahlak noktasında olan her şey boştur. Bu minvalde Baha Tevfik, ahlak tanımayan ve Friedrich Nietzsche'nin en önemli temsilcilerinden olan 'İmmoralizm'i formüle etmiştir." (Uçman, 1991: 453). Genç yaşta ölmesine rağmen, devrinin en korkusuz ve eleştiri hususunda ön plana çıkan aydınlarından biri olmuştur. Bu özellikleriyle o "anarşist" bir kimlikle tanınmıştır.

Baha Tevfik, felsefede pozitivizmi takip etmektedir. Ona göre pozitivizm, Auguste Comte'un metafiziği eleştiren, maddecilik ve realizme taraftar olan fikir akımıdır. Ona göre görünen her şey gerçektir ve bunun için incelenmeye değerdir (Baha Tevfik, 1913a: 166-167). Bilinemeyenlerle bilinenler açıklanamaz, metafizik felsefeden dışlanmalıdır, tecrübe doğrunun kaynağıdır (Baha Tevfik, 1911: 91). Bu görüşler çerçevesinde onun pozitivist olduğu rahatça ifade edilebilir. Pozitivizme taraftar olması onun determinizmi, süredurum (atalet) fikrini benimsemesine neden olmuştur (Baha Tevfik, 1913b: 23).

Pozitivizmi benimseyen yazar, aynı zamanda tecrübe, yani deney ve gözleme de oldukça fazla önem vermektedir (Akarsu, 1974: 52). Deney, insanları gerçeğe ulaştırmaktadır, deneyle sınanmayan hiçbir şey insanları gerçeğe iletemez. Deneme ve yanılma esastır, bilimsel olarak incelenmeyen hiçbir şey gerçeği vermez (Baha Tevfik, 1911: 91). Yazar, her şeyin bir sebebi olduğunu ve sebebin aynı şartlar altında aynı sonucu doğuracağını belirtmektedir. Doğa yasalarını varlıklar arasındaki sabit ve değişmez ilişkiler belirlemektedir (Baha Tevfik, 1912: 132). Determinizm, insan davranışlarına ve toplumsal hayata da egemendir.

Baha Tevfik'e göre biz kendinden kurtulmanın imkansız olduğu bir çok çeşit nedenlerin etkisi altında hareket ederiz (Baha Tevfik, ?: 323). Bu mecburiyet toplumsal hayat yönünde de geçerlidir. İnsanlar doğal kanunlar gibi sosyal kanunlardan da özgür hareket etmek olanağına sahip değildir (Baha Tevfik, 1330: 11). Baha Tevfik'in bu determinist düşüncesinde doğal olarak insanın özgürlüğüne yer bulmak imkansızdır.

Atalet (Süredurum) hakkındaki fikirleri, yazarın dinle ilgili fikirlerine etkide bulunmuştur. İnsan beyninde süredurum (atalet) adı verilen bir nitelik bulunmaktadır. Hareketsiz bir cisim, kendisini harekete geçirecek bir kuvvet olmadıkça hareket etmez; hareketli cisim de kendisini engelleyen bir set olmadıkça hareketini bitirmez (Baha Tevfik, 1910: 24-25).

Baha Tevfik, pozitivizmle birlikte felsefede natüralizm ve materyalizmi de tercih etmiştir. Zaten bu üç fikir akımı birbirini gerektirmektedir. Madde, her şeyde hükmünü sürdürmektedir (Baha Tevfik, 1913a: 8), ezeli ve ebedidir (Baha Tevfik, 1915: 63). Ona göre, materyalizm doktrininde ruh beynin bir görevi olarak kabul edilir. Midenin sıvı salgıladığı gibi beyin de aynı şekilde tefekkürü meydana getirir (Baha Tevfik, 1913a: 16). Baha Tevfik natüralizmi maddenin ve kuvvetin ya da enerjinin her durumda hükmünü devam ettirdiğini ve yaşanan her olayın doğal olduğunu kanıtlayan meslek olarak tanımlar (Baha Tevfik, 1913a: 8). Ona göre hakikate varmak ve insanları gerçeğe ulaştırmak için cesur bir şekilde çaba göstermek gerekir. Bu amaca ulaşmak ise, yalnızca açık ve tabii bir felsefe ile imkân bulabilir (Baha Tevfik, 1913a: 12). Burada düşünürün "tabii felsefe" deyişini natüralizm yerine söylediği anlaşılmaktadır. Natüralist fikrine bakıldığında düşünür tüm varlığın ilk sebebinin, meydana getiricisinin, başlangıcının tabiat olduğunu düşünmektedir. Baha Tevfik'e göre tabiat hakkında bilgisi olan, her şeyin özünü, vasfını ve nedenini öğrenmiş olur (Baha Tevfik, 1913a: 2).

Soyut varlıkları hayali varlıklar olarak gören düşünür her şeyin gerçek ve maddi faktörlere dayandığını söyleyerek, hayali varlıklara ulaşmaya çalışmanın oldukça üzücü olduğunu söyler (Baha Tevfik, 1910: 123).

Ernst Haeckel'ın 'Vahdet-i Mevcud-Bir Tabiat Aliminin Dini' adlı yapıtının çevirisini Baha Tevfik 1911 yılında Ahmet Nebil ile beraber yapmıştır. Bu çevirinin önsözünde Vahdet-i Mevcud fikrinin Vahdet-i Vücud öğretisinden başka bir anlayış tarzını kastettiğini söylemişlerdir. Vahdet-i Mevcud'un daha bilimsel ve daha maddi bir eser olduğunu dile getirmişlerdir. Vahdet-i Mevcud anlayışının tanrıyı varlıkta görmek olduğunu varlığın tanrıda olmayacağını belirterek bu anlayışın daha akli bir fikir olduğunu savunmaktadırlar (Bağcı, 1994: 187).

Batılı bir bakış açısıyla Baha Tevfik, dini inançları din içinde kalmadan, dini felsefeyle bilim bağlamında tenkit etmiştir. Bu da Müslümanlıktan çok dine karşı felsefi ve ilmi bir tavra sahip olduğunun göstergesidir. Baha Tevfik, feminizmle Müslümanlığın kadın hususunda benzer şeyleri ifade ettiğini, Müslümanlığın savaşa ve şiddete taraftar olmadığını, Haeckel'den "Vahdet-i Mevcut"u Müslümanlığı koruma amacıyla tercüme ettiğini, Müslümanlığın bir tabiat bilginince asla reddedilemeyeceğini ifade etmektedir (Ateş, 2004: 65-69). Baha Tevfik, her ne kadar Batılı bir bakış açısına sahip olsa da İslamiyet ve geleneksel değerler konusunda daha uzlaşmacı bir tavır içerisindedir.

Uzun sürede toplumu ve insanı, özetle her şeyi değiştirmeyi arzu eden maddeciler, Osmanlıda dinin özgün pozisyonuna karşı çıkmamışlardır. Osmanlı toplumu içinde sağlam temelleri olan dinle kavga etmenin anlamsız olduğunun farkında olan materyalist münevverler, toplum tarafından reddedilme korkusu içindedir. Ancak giderek tutarsızlık içine de girmişlerdir. Laik bir dünya görüşünü benimseyen Baha

Tevfik, Tanrı'nın yerine tabiatı önermiştir (Ateş, 2004: 27-49). Bu noktada, Ülken'in Baha Tevfik ile ilgili tespitleri önem arz etmektedir: "İslâm kültürü ile ilişiği yoktu. Tanzimat'tan beri iki âleme aynı derecede bağlı olan Türk düşünürleri arasında ilk defa Baha Tevfik, yalnız bir cepheli bilgisi ile bütün dikkatini Batı'ya çevirmişti." (Ülken, 1998: 233). Bu alıntıdan da görüldüğü üzere Baha Tevfik'in Batılılaşma'yla ilgili görüşleri dinle ilgili görüşleriyle yakından ilişkilidir. Baha Tevfik'in İslâm'ı anlamak ve bu konuda derinleşmek üzere herhangi bir gayreti yoktur. O, daha çok Batılı kaynaklardan yararlanarak fikirlerini tahkim etmiştir. Şuurlu olarak Batılı bilgiler üstünde durmuş ve İslâm kaynaklı bilgileri bu çerçevede reddetmiştir (Bağcı, 1987: 45).

Baha Tevfik, evrimci ve bilimsel bir materyalizm anlayışına sahiptir (Karakuş, 1995: 125) ve "bilime yakın ve eklektik" (Alkan, 1998: 57) duruş sahibidir. Ülken, Baha Tevfik'in maddeciliğine ilişkin şunları ifade etmektedir:

> "*Baha Tevfik 19. yüzyılın biyolojik ve evrimci materyalizmini temsil ediyordu. Bu materyalizm, Descartes'a dayanarak, yalnız ondaki iki cevherden düşüncenin inkârı suretiyle doğan... Mekanik materyalizm değildir. İngiliz amprizmi ve Alman rasyonolizminin hücumuyla sahneden çekilmeye başlayan bu mekanist materyalizm yerine, 19. yüzyılın ikinci yarısında Lamarck ve Darwin ile biyolojik ve evrimci materyalizm doğuyor.*" (Ülken, 1998: 240).

Evrimcilik hususunda XIX. asırdaki materyalist Osmanlı aydını iddialı ve ısrarlıdır. Baha Tevfik de evrimciliği benimsemiştir. Batılılaşma konusuna biyolojik materyalizm ve evrimcilik çerçevesinde bakan Baha Tevfik, İslam'la çelişmemeye de gayret etmiştir. "Adetullah" düşüncesinden uzaklaşmadan, yani topluma çok da yabancılaşmadan bu düşünceleri benimsemiştir. XIX. asır Osmanlı materyalistleri maddeyi varlığın özüne koymamıştır. Osmanlıdaki düzenin sürmesi için kaynak konusunda değişikliğe gidilmemesi ama yeni Osmanlı düzeni için kaynağın neden olduğu maddi varlığın Allah düşüncesinden uzaklaşması gerekmektedir. Yoksa Batılı kurumların alınarak sistemin sürdürülmesi imkânsız olabilir. Baha Tevfik'e göre bilim eşyayı izah eder, bütün yasaları ve nedenleri içerir (Alkan, 1998: 35).

Baha Tevfik'e göre evrim teorisi evrende hiçbir şeyin aniden ortaya çıkmadığını, her şeyin derece derece oluştuğunu, şekil değiştirdiğini ve mükemmelleştiğini savunarak evrenin meydana gelişi inancını değiştirmiştir (Baha Tevfik, ?: 19). O halde her gün yavaş yavaş evrimleştikleri meydandayken hala insanların kendilerini birer ilahi ihsan olarak görmeleri, Darwinizm gibi bilimsel bir gerçeği inkâr etmeye yol açacak garip bir davranıştır (Baha Tevfik, 1910: 16-17).

Baha Tevfik'in felsefesinin natüralist ve maddeci niteliklerinin yanında, tecrübeye verdiği önemden ve determinist oluşundan ötürü de pozitivist olduğu söylenebilir (Ateş, 2004: 3-12). Ama onun materyalizm anlayışı sistemli bir yapıya sahip değildir. Eklektik bir anlayış geliştiren yazarın felsefesi, XIX. asır Osmanlı aydınının felsefesiyle birbirine benzer. Bu da yapboz anlayışına dayanmaktadır. Benimsediği Batılılaşma anlayışına uygun parçaları birbirine ekleyen Baha Tevfik, güncel problemler hakkında fikirler üretmiştir.

Baha Tevfik bireyci bir anlayışa sahiptir. Ona göre fert, ideolojiler için feda edilmemelidir. Ferdi fiillerinden sorumlu tutan, bilime bağlanan (Alkan, 1988: 64), kıymetinin olgular üstüne duyumlardan türediğine inanılan (Güven, 2003: 108), mutlak iyileri mutlak kötülerden değil toplumca benimsenen iyileri kötülerden ayıran (Alkan, 1988: 37), hatta geri kalmışlığı da bir ahlaki sorun yapan (Güven, 2003: 98) bir ahlaki anlayışa sahiptir.

Baha Tevfik milliyetçilik konusunda da genellikle bireyselci fikirleri doğrultusunda önemli eleştiriler yapmıştır. Ona göre zamanında mantıklı görülen bazı

Türklük değerleri günümüzde büyük bir eksikliktir ki bunları canlandırmanın aksine tarihin derinliklerine gömmek gerekir. Çünkü ırka dayalı özelliklerimiz övünülecek özellikler olsaydı şu an bu durumda olmazdık demektedir. Onun fikrine göre ırka dayalı özelliklerimiz göz önünde bulundurulduğunda görülecektir ki Balkan Savaşlarında kaybettiğimiz topraklar milliyetten uzak kalmamızdan değil milliyete bağlı kalmamızdandır. "İlerlemiş bir zihin" muhtaç olduğumuz en önemli şeydir ve bu yüzden de milliyetten sıyrılmamız gerekir (Baha Tevfik, 1992: 43).

Baha Tevfik bu bireyselci düşünce yaklaşımına en uygun fikir akımı olarak anarşizmi görmektedir. Onun anarşizme bakışı anarşist fikirden doğan bir yaklaşım olmadığı görülmektedir. Kavramsal olarak içeriğini kendi fikirlerinden beslenerek oluşturmuştur. Onun bu fikrindeki amacı bireyin bünyesinde doğa yasalarının dışında bir yasa bırakmamak ve hayat mücadelesini ortaya çıkarmakdır. Bu tarafıyla politik bir bakış açısıyla anarşizmi savunmaktan ziyade Baha Tevfik'in fikirlerinde anarşizmin bireyciliği destekleyen bir bakış açısıyla şekillendiği görülmektedir (Baha Tevfik, 1992: 89-92).

Baha Tevfik'in fikir yapısı içinde önemli olan kavramlardan biri de "bencillik"tir. Ona göre insanın en çok bağlandığı şey, en çok bilgi sahibi olduğu şey ve en çok alışageldiği şeydir. Bu da kişinin kendisidir çünkü insan en çok kendisini tanır ve en çok kendine alışıktır. Herkesin en fazla kendisini beğenmesi bu yüzdendir. Her birey kendi kendisine, kendi vaziyetine o kadar bağlıdır ki, o hâlini hiçbir şeyle değişmek istemez. Mesela en küçük bir memur vali olmak ister, fakat şahsi karakter özelliklerinden taviz vermeden vali olmayı ister. Valinin karakter özelliklerinin, kendi karakterinin yerine geçmesini istemez. Yani her birey kendini takdir eder, beğenir bir yerden sonra kendi nefsini herkesinkinden üstün görür. İşte Baha Tevfik'e göre bu bencilliktir. (Baha Tevfik, 1915: 140-141; ?: 330-340).

Bencilliği insandaki tutkunun biricik konusu olarak gören Baha Tevfik, bütün bu eğilimler, hevesler, arzular; vatan, aile, çocuk, din gibi sevgilerin sırf bencilliğimizden kaynaklandığını söyler (Baha Tevfik, 1915: 36; 1910, 48). Ona göre benliğini teselli etmek isteyen insan sırf bu yüzden hayale ve hayali şeylere yönelmiştir (Baha Tevfik, 1911, 140).

Alışkanlıklarımız sayesinde davranışlarımızda büyük oranda kolaylık ve mekaniklik meydana gelir. Yani alışkanlıklarımız her geçen gün daha bir yerleşik hale gelir, daha sonra zamanla kalıtsallaşarak çocuklara da siner. Böylece bünyemizde içgüdüsel bir hal alır. Bu açıdan bakıldığında hassasiyetin çıkış noktası üç çeşittir. Her biri hastalık olarak görülen bunlar cahilliğimiz, (kökleşmiş olan) alışkanlıklarımız ve içgüdülerimizdir. Baha Tevfik tedavi etmek amacıyla öneri sunduğu bu üç hastalık için "Yeni Ahlâk" adlı eserinde çeşitli fikirler sunmuştur. Sağlıklı olmak bunların ilkidir. Yeni Ahlak ın uygulanabilmesi için ilk olarak sağlık gerekir. Fikir yürütmenin ilk şartı sağlık olduğundan, rahat hareket edebilmek için önce sağlıklı olmak lazımdır. İkinci olarak öğrenmek gelir. Ahlakın önemli yardımcılarından biri de öğrenmektir. Öğrenmenin arkasından gelecek şey de seyahat etmektir. Bir bakıma seyahat öğrenmenin bir koludur. Çünkü seyehat vasıtasıyla insanlar vazgeçemeyeceklerini düşündükleri fakat boş olan alışılagelmişliklerinin, inançlarının zamana ve yere göre değişeceğini görebileceklerdir. Seyehate bu açıdan bakıldığında Yeni Ahlak açısından en önemli tedavi şekillerinden biri olduğu görülmektedir. Baha Tevfik bu üç tedavi yöntemiyle ahlakın olmadığını, yalnızca "iyi yaşamak" şeklinde tanımlanabilecek bir halin olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Bu çıkış yolundaki en büyük gayesinin cehaleti yok etmek olduğunu belirtir. Bu yöntemle insanlık için sürekli ve ortak bir mutluluğun sağlanabilmesinin mümkün olacağını belirtir (Baha Tevfik, 2002: 52).

Baha Tevfik'in edebiyatla ilgili görüşleri de modernleşme bağlamında şekillenmiştir. Edebiyat karşıtı görüşlerinin temelinde ciddi şekilde bağlandığı Batı kültür ve felsefesi bulunmaktadır. Örneğin, tıpkı Platon gibi edebiyat ile felsefeyi karşılaştırmış ve edebiyatın felsefeden aşağıda bulunduğunu kanıtlamaya gayret etmiştir. Edebiyatın insanlara gerçek bilgiyi vermeyeceğini ve ahlaki bakımdan da zararlı olacağını bildirmiştir. Baha Tevfik'e göre şiir ve masal gibi edebi türler toplumsal açıdan zararlıdır. Bazı parçalar, toplumun ahlakına kötü etkilerde bulunabilir. Örneğin, şair insanları gerçeklikten uzaklaştırmaktadır. Tragedya ve destanlarda kötü kişiler temsil edilir ve okuyucular bunlara öykünebilir (Bağcı, 1987).

6.2. Ziya Gökalp'in Batı Moderleşmesine Yaklaşımı

Ziya Gökalp, Türklerin geleceği açısından modernleşmenin önemli olduğunu düşünmektedir. Bu çerçevede "Türkçülüğün vazifesi, bir taraftan yalnız halk arasında kalmış olan Türk harsını arayıp bulmak, diğer cihetten Garp medeniyetini tam ve canlı bir surette alarak milli harsa aşılamaktır."(Gökalp, 1976a: 27) demektedir. "Muasırlaşmak" şeklinde isimlendirdiği modernleşmenin merkezinde, Türk milletinin bilim bağlamında gelişmesi bulunmaktadır:

> "*İlim ile sanat, usul ile teknik de birer silahtır. Eğer bu manevi silahlar noktasında da Avrupalılara müsavi olmazsak, onlarla aramızda mevcut olan hayat mücadelesinde mutlaka mağlup oluruz. Mamafih maddi silahların ihzarı da ilme ve fenne bağlıdır*" (Gökalp, 2010: 42).

Bilimsel alanda gelişmenin sağlanabilmesi için Türklerin de içinde bulunduğu Doğu medeniyetinden çıkılıp Batı medeniyetine girmek lazımdır. Fakat medeniyet değiştirmede, kültürle medeniyet arasındaki ayrım çok iyi bir şekilde anlaşılmalı ve Batı medeniyetine girilirken Türk kültüründen uzaklaşılmamalıdır: "Garp medeniyetine girerken, en ziyade dikkat edeceğimiz cihet milli kuvvetimizi bozmamak, tam ve sağlam olarak muhafaza etmektir." (Gökalp, 2010: 49). Ziya Gökalp, Batı medeniyetinden nelerin alınabileceği sorusunu cevaplarken dil, ahlak, din ve tekniğin değil bunların bilimlerinin alınmasının elzem olduğunu ifade etmektedir. Batı medeniyetinden dilin bilimini (lisaniyat), ahlakın bilimini (ahlakiyat), dinin bilimini (ilahiyat) ve bilimin usullerini (metodoloji) almamızın modernleşme açısından ön koşul olduğunu söylemektedir (Gökalp, 2010: 50-51). Ziya Gökalp'e göre "muasırlaşmak"

> "*…Avrupalılar gibi dritnavtlar, otomobiller, tayyareler yapıp kullanabilmek demektir; muasırlaşmak, şekilce ve maişetçe Avrupalılara benzemek değildir. Ne zaman malumat ve masnuat iktibas ve iştirası için Avrupalılara ihtiyaçtan mustağni olduğumuzu görürsek, o zaman muasırlaşmış olduğumuzu anlarız*" (Gökalp, 1976a: 11-12).

Ziya Gökalp'in modernleşmeyi algılayış biçiminde Türk toplum biliminde ilk kez yapılan "medeniyet" ve "hars (kültür)" ayrımı önemlidir (Başak, 2004: 56). Ziya Gökalp; "bütün hisleri, yargıları ve idealleri kültürün parçası olarak telakki ediyorken, akli ve bilimsel bilgiyi, metotları ve teknolojiyi medeniyete ait olarak mütalaa etmektedir." (Heyd, 2001: 72). Ona göre "hars" medeniyetten farklı ve uluslara has bir olgudur, yani millidir ancak medeniyet uluslararası bir olgudur, çok milletlidir. Bu çerçevede hars, "Yalnız bir milletin dini, ahlaki, hukuki, muakelevi, bedii, iktisadi ve fenni hayatlarının ahenktar bir mecmuasıdır." Medeniyetse, "Aynı mamureye dâhil birçok milletin içtimai hayatlarının müşterek bir mecmuudur." (Gökalp, 1976a: 29). Medeniyetle hars arasında bulunan bir başka farklılıksa şudur: "Medeniyet; usul vasıtasıyla vücuda getirilen müesseselerin mecmuudur. Hars ise usul vasıtasıyla vücuda

getirilemeyen, ilham vasıtasıyla kendi kendine vücuda gelen müesseselerin mecmuudur." (Gökalp, 1977c: 44).

Medeniyetle hars arasındaki önemli farklılıklar olduğunu söyleyen Ziya Gökalp, bunları şöyle sıralamaktadır:

1. "*Medeniyet beynelmilel olduğu halde, hars millidir.*
2. *Medeniyet bir milletten başka bir millete geçebilir, fakat hars geçmez.*
3. *Bir millet, medeniyetini değiştirebilir; ancak, harsını değiştiremez.*
4. *Medeniyet, usul ve akıl vasıtalarıyla yapılır. Hars ilham ve hads vasıtalarıyla yapılır.*
5. *Medeniyet, iktisadi, dini, hukuki, ahlaki fikirlerin mecmuudur.*
6. *Hars, dini, ahlaki, bedii duyguların mecmuudur.*" (Gökalp, 1976e: 19).

Medeniyet ile hars arasındaki ayrımı bu biçimde yapan Ziya Gökalp, harsın "klan, aşiret, kavim" gibi doğal topluluklarda, o topluluğu bir araya getiren fikir ve kurumların organik olarak bütünleşmesi olduğunu söylemektedir. Bu fikir ve kurumlar, genel olarak birer değer yargısı taşımaktadır ve tümüyle o topluma hastır. Nesnel ve hissi niteliklere de sahiptir. Hars, o toplumun özel şahsiyetini ve toplumun toplumsal dayanışmasının temelini oluşturmaktadır. Harsın kendi içerisinde gelişen tabii bir evrimi bulunmaktadır; bundan dolayı, hars dışarıdan alınmaz (İnalcık, 2007: 170).

Ziya Gökalp medeniyetinse tek olmadığı üstünde durmaktadır. Tüm insanların bir medeniyete değil, farklı medeniyetlere dahil olabildiklerini söylemektedir. Medeniyetleri devirlere ayırmaktadır. Örneğin, eski dönemlerde Mısır medeniyetiyle Akdeniz medeniyeti gibi medeniyetler bulunmaktayken, Orta Çağ'da, Avrupa'da Hıristiyan medeniyeti, Asya'yla Afrika'da İslam medeniyeti bulunduğunu söylemektedir. Reform ve Rönesans hareketlerinin ardından Batı'da laik bir medeniyetin oluşturulduğu görülmektedir. Türklerinse farklı devirlerde farklı medeniyetlerin içine girdiğini ifade eden Ziya Gökalp, Müslümanlıktan önce Türklerin Uzak Doğu medeniyetine, İslam'a girdikten sonra Doğu medeniyetine dâhil olduğunu, son asırdaysa Batı medeniyetine girmesi gerektiğini belirtmiştir (Gökalp, 1976e: 18).

Ziya Gökalp, Doğu ve Batı medeniyetlerinin İlk Çağ'daki Akdeniz medeniyetlerinden türediğini söylemektedir. Akdeniz medeniyetinden Yunan medeniyeti, Yunan medeniyetindense Roma medeniyeti türemiştir. Roma medeniyetininse Doğu ve Batı medeniyetlerinden türediğini söyleyen Ziya Gökalp, bu sırada Asya'da Uzak Doğu medeniyetinin doğduğunu belirtmiştir. Doğu medeniyetinin kimilerince İslam medeniyeti şeklinde isimlendirilmesi Ziya Gökalp'e göre doğru değildir, çünkü medeniyetler dinlere indirgenemez. Medeniyet, uluslararası olduğu kadar farklı dinleri de içinde barındırmaktadır. Bundan dolayı Batı medeniyeti, Hıristiyan medeniyeti olmadığı gibi Doğu medeniyeti de İslam medeniyeti olamaz (Gökalp, 1976a: 51). Doğu ve Batı medeniyetlerinin doğması, Roma İmparatorluğunun Doğu ve Batı olarak 2'ye ayrılmasıyla gerçekleşmiştir. Batı Roma medeniyetini sürdüren Batı; Batı medeniyetini, Doğu Roma medeniyetini sürdüren Müslüman Araplarsa Doğu medeniyetini devralmıştır (Gökalp, 1976a: 51). Müslüman Araplar, Bizans mimari ve müziğinden ilham almıştır. Eski Yunan filozoflarının yapıtlarından hareket ederek bilimsel gelişmelere imza atmışlardır. Ardından, Türkler de Araplardan aldıkları bu kalıtı sürdürmüşlerdir (Gökalp, 1976a: 52-53). Türkler, Orta Asya'da millet şeklinde yaşadıklarında Uzak Doğu medeniyetine dahil iken, Batı'ya göçerek devlet kurmaları ile Doğu medeniyetine dâhil olmuştur. Devletin yıkılması ile ulusal bir devlet kurarak Batı medeniyetine girmek üzere gayret göstermişlerdir (Gökalp, 1976a: 48-50).

Doğu ve Batı medeniyetlerinin neşvünema bulduğu noktanın ortak olduğunu ifade eden Ziya Gökalp, Orta Çağ'da bu iki medeniyetin arasında önemli bir farklılığın

bulunmadığını söylemektedir. Ancak Orta Çağ'ı bitiren Rönesans'la Reform gibi girişimler, Batı'da skolâstik düşünceyi ortadan kaldırmış, Doğu ve Batı medeniyetleri arasında bulunan farklılığa hız vermiştir. Doğu medeniyeti ilerlemezken Batı medeniyetinde ahlak, din ve bilim sahasında gerçekleşen gelişmeler; yeni bir insan tipinin doğmasına vesile olmuştur. İş bölümüyle ihtisaslaşma, fertçilik, özel girişim etrafında tespit edilen bir algısı bulunan bu insanlar, Batı'da şehirlileşme ve sanayileşme süreçlerine dayanmak suretiyle Batı medeniyetini ortaya çıkarmıştır (Gökalp, 1976a: 54-55).

Batı medeniyetinde bu tip gelişmeler olurken Doğu medeniyeti Orta Çağ düzeyindedir ve Avrupa'da gerçekleşen gelişmeleri takip edememiştir (Gökalp, 1976a: 55). Batı medeniyetinin merkezinde iş bölümü bulunmaktadır, böylece Batı'da uzmanlaşmaya bağlı iş kolları ortaya çıkmıştır. Politik sahada da yasama, yürütme ve yargı kuvvetlerinin ayrılmasının yanı sıra politika ve dinin de ayrıldığını söylemiştir. İş bölümüyle Batı iktisat, bilim, sanayi ve askeriyede çok iyi bir şekilde gelişirken, Müslümanlar önceden askeriyede ve politikada üstün oldukları Batı'nın gerisine düşmüştür. Müslümanların Batılılar ile politik ve askeri sahada mücadeleye girebilmeleri için de onlar gibi sanayi alanında ilerlemesi gerekmektedir. Tersi durumda, sanayileşmeyle modern silahlar üreten Batılılar ile Müslümanların mücadele edemeyeceği ortadadır. Müslümanların Batılılar ile mücadele edebilmesi ve yurtlarını ve özgürlüklerini koruyabilmesi için tek çözüm bulunmaktadır. Bu da bilim, sanayi, ekonomi ve hukukta Batılıların geldiği düzeyi tutturmaktır. Bunu gerçekleştirmek üzere yapılması gerekli olan şey Batı medeniyetine tümüyle dahil olmaktır (Gökalp, 1976a: 56). "Bugün Garp medeniyetini kabule mecburuz. Kabul etmediğimiz takdirde Garp devletlerinin esiri olacağız. Garp medeniyetine hâkim olmak yahut Garp devletlerine mahkûm olmak, bu iki şıktan birini kabul etmek mecburiyetindeyiz" (Gökalp, 2010: 49).

Ziya Gökalp, medeniyetle hars ayrımından hareket ederek ve dinin de medeniyetten bağımsız olduğunu belirterek Türk modernleşmesini; "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" biçiminde manifesto cümlesi haline getirmiştir. Bu üçünün birbiri ile çelişmediğini tersine birbirini bütünlediğini düşünmektedir. Tanzimat'tan başlayarak Osmanlıda Doğu ve Batı medeniyetlerinin bir arada yaşatılması Ziya Gökalp'e göre yanlış bir davranıştır. Birbirine zıt bu iki medeniyetin birlikte olması imkânsızdır. Çünkü bir insanın iki dinli olmayacağı gibi bir milletin iki medeniyetli olması da mümkün değildir. Bundan dolayı, Tanzimatçıların başarısız olduğunu ifade eden Ziya Gökalp, Türkçülerinse Doğu medeniyetini tamamıyla bırakarak Batı medeniyetine girmesi gerektiğini, bu biçimde başarıya ulaşabileceklerini savunmuştur: "Türkçüler, tamamiyle Türk ve Müslüman kalmak şartıyla Garp medeniyetine tam ve kati bir surette girmek isteyenlerdir. Fakat Garp medeniyetine girmeden evvel, milli harsımızı arayıp bularak milli harsımızı meydana çıkarmamız icap eder." (Gökalp, 2010: 40-41). Türkçüleri, Doğu medeniyetinde devrimci, Türk harsında muhafazakâr şeklinde isimlendiren Ziya Gökalp, harsın korunup medeniyetin değiştirilmesi gerektiğini düşünmektedir (Gökalp, 2010: 48).

Türklerin, Ural- Altay dil ailesine, İslam ümmetine, Batı medeniyetine dahil olduğunu söyleyen Ziya Gökalp, Türklüğün milliyetten, Müslümanlığın beynelmilellikten ve modernleşmenin asriyetten oluştuğu için bu 3'ü arasında bir çelişkinin bulunmadığını söylemektedir ve izlenmesi gerekli olan yolun da bu olduğunu ifade etmektedir (Tanyu, 2006: 17):

"*Asrın fünun ve felsefesini, aliyat ve usuliyyatını milli ve dini ananelerimizi izah ettiğimiz surette aşılar ve mezç edersek muasır bir İslam-Türk medeniyeti hâsıl olacaktır. Ve işte halk ruhunun 'Kızıl Elma' diye aradığı bu mev'ut vatanına vasıl olduğumuz zamandır ki hakiki manasıyla harsen hür ve medeniyeten müstakil olacağız*." (Gökalp, 1976a: 28).

Ziya Gökalp'in yaptığı bu ayrım çok fazla tenkit almıştır. Medeniyetle kültürün birbirinden ayrılamayacağını iddia edenler olmuştur. Ziya Gökalp'in Batı medeniyetine girerken kendi kültürümüzü korumalıyız, düşüncesi de ciddi eleştiriler almıştır (Karakaş, 2008: 107). İslamcılar, Avrupa'nın tümüyle reddedilip yeni bir İslam medeniyetinin teşkil edilmesi gerektiği üstünde durmaktayken Batıcılar, Batı medeniyetinin tümüyle kabulünün gerekli olduğunu ileri sürmüştür.

Ziya Gökalp, Tanzimat'ta modernleşmenin gerekli olduğunun algılanmadığını ifade etmiştir:

"*Çağdaşlaşma akımına uyanlar Tanzimat fikirlerini yaydıkları sırada, çeşitli unsurlardan ve mezheplerden meydana gelmiş yaşayan bir milletten istenilen bir millet yapmak mümkün olduğuna inanmışlar... Bu yeni mananın getirdiği sonuçlar yalnız faydasız olmakta kalmıyordu; devlet ile unsurlar ve bilhassa Türkler hakkında gayet zararlı neticeler veriyordu*."(Gökalp, 1976b: 11-12).

Ziya Gökalp'e göre Tanzimat aydınları, Batı'yla Doğu medeniyetleri arasında bir uzlaşma oluşturarak problemi çözümleyebileceklerine inanmıştır. Oysa birbiriyle ters iki medeniyeti bir araya getirmek imkânsız olduğu için toplumsal hayatta düalitelerin meydana gelmesi gibi bir durum oluşabilir. Batı medeniyetinin alınmasının gerekli olduğunu varsayan Ziya Gökalp, bunun Türk milletinin kendi kültürünü ve dinini terk etmesi olmadığını ifade etmiştir (Keskin, 2003: 111).

Ziya Gökalp, Batı medeniyetinin en önemli tarafının, Orta Çağ Hristiyanlığından ve İslam Orta Çağı'ndan daha farklı bir toplumla devlet türü ve sivil bir ahlak sistemi geliştirmesinde olduğunu söylemiştir. Çağdaş Batı medeniyetinin ana hakikatinin akıl, aydınlık ve insanlık değil, içerisinde dinin de bulunduğu millet birimi olduğunu söylemiştir. Hristiyanlık, Batı'yı yaratan yeknesak bir din değildir artık. Modern dünya, artık milletlerin ve milli devletlerin tanındığı kültür birimleridir. Batı medeniyetine dahil olmak, Batı milletlerinin kültürlerine dahil olmak olamaz. Batıcılık, Türk kültürünün gelişmesi bakımından zararlıdır (Berkes, 2019: 418).

Çağdaş olmayı Batılıların yaptığı gibi otomobil ve uçak yapmak şeklinde değerlendiren Ziya Gökalp, biçim olarak Avrupa'ya benzemenin bu manaya gelemeyeceğini ifade etmiştir. Bilgi ve sanayi malzemelerini Batı'dan alma zorunluluğunun ortadan kalkması ile ancak modernleşileceğini bildirmiştir (Gökalp, 1976b: 17). Buna ek olarak, Ziya Gökalp'in düşünce dünyasındaki modernleşme, bölgesel kültürlere zararı dokunmayan bir konumdadır. İngilizlerin bölgesel kültürlere sempatik bakmasına karşın modernleşmiş olmasını örnek vermiştir (Gökalp, 1976b: 33). Amaç olarak modern bir Müslüman Türklüğü düşüncesini kabul eden Ziya Gökalp, "modernleşme" kelimesini "çağdaş olan medeniyet topluluğunun gittikçe mükemmelleşen ilim ve tekniğinde hiçbir milletten geri kalmayacak şekilde üstün bir yer elde etmek olarak" açıklamıştır (Gökalp, 1976b: 34).

Ziya Gökalp'in Avrupa algısının Abdullah Cevdet'in düşüncelerinden kaynaklandığını ifade eden Ünüvar, bunun Ziya Gökalp'i milliyetçiliğin ana çelişkilerinden biri olan Batı'yı taklit ve onun karşısında olma durumundan kurtaramadığını bildirmiştir. Ünüvar'a göre milliyetçilik, maddiyatla maneviyat arasında bir ayrıma giderek düşünsel prensiplerini üretmiştir: "Aynı medeniyete mensup olan milletlerde birbirinin aynı ananeler olduğu halde ayrı müesseseler vardır. Müşterek

olan ananeler medeniyetin malıdır. Ayrı olanlar ise o milletin harsıdır." biçiminde üretilen bir Batı fikrinin bu ayırımı üretmesi kaçınılmazdır. Milliyetçilikte maddi kültür sahasının yöresel kültürden temizlenmesi gerekmektedir. Milliyetçi söylemin ana problemi, çağdaşlığı kendi milli egemenlik projesiyle uzlaştırabilmesidir. Bundan dolayı Batı'dan alınacak olanlar sadece maddi kültür sahasıyla sınırlandırılmamalı. Ünüvar'a göre Ziya Gökalp'in Batı algısı ve milliyetçilik kuramını tesis eden hars ve medeniyet ayrımı bu kopukluk üstüne biçimlendirilmiştir (Ünüvar, 2008: 32).

Ziya Gökalp'e göre millet; "kendisine mahsus bir harsa malik olan bir zümre demektir." (Tanyu, 2006: 76). Bir kültür çevresinde bir araya gelen topluluklar milleti teşkil etmektedir. Kültürü oluşturan en önemli üç unsursa dil, din ve tarihtir. Bundan dolayı Ziya Gökalp'e göre millet; aynı dili konuşan, aynı dine inanan ve ortak bir tarihi olanlardır. Ziya Gökalp, bir ülkenin içinde değişik kavimlerden fertlerin ortak bir kültür çevresinde birleşip bir millet oluşturabileceğini söylemiştir:

> "*Bir memleketin ahalisi, esasen başka başka kavimlere mensup olsalar bile aralarında aynı muaşeret hayatı devam eder ve başka memleketlerin halklarıyla o kadar çok ihtilat etmezlerse, uzun bir müddet sonra müşterek bir harsa malik olarak bir tek millet haline girerler*." (Ziya Gökalp, 1982b: 59).

Gökalp, "Türkçülüğün Esasları" adlı yapıtındaysa milleti; "lisanca, dince, ahlakça ve bediiyatça müşterek olan, yani aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bulunan bir zümredir." (Ziya Gökalp, 1976a: 22). Biçiminde açıklamakta ve kültürün milletin teşkili üstündeki tesiri şeklinde belirtmektedir. Ziya Gökalp, tarihin ulus üstündeki etkisiniyse şöyle ifadelendirmektedir:

> "*Millet asırlarca beraber yaşamış, zulüm ve felaketlere beraberce göğüs germiş, şan ve şerefi beraber istihsal etmiş, beraber ağlayarak beraber sevinmiş, gelecekte de ortak gayeye ulaşmak için beraber muzaffer olmaya azmetmiş, dayanışma halindeki fertler topluğudur.*"(Köseoğlu, 2005: 152).

Ziya Gökalp'e göre milletler, milliyetçiliğin meydana getirdiği, verili, sonradan ortaya çıkmış topluluklar değildir, zaten mevcut olan ve milliyetçilik fikriyatının doğmasına yol açan topluluklardır: "Osmanlılık, İslamlık, Türklük mefkûreleri doğmadan, Osmanlı devleti, İslam ümmeti, Türk milleti mevcuttu." (Gökalp, 1976b: 88).

Ziya Gökalp, etnisiteye bağlı bir ulus tanımının yapılamayacağını belirtmiş ve milletlerin farklı biçimlerde birbiriyle karıştıklarını, bundan dolayı da ırkın, milletin teşkili üstünde hiçbir etkisinin olmadığını belirtmiştir. Ona göre ırk, hayvanlarda aranması lazım olan bir niteliktir ve insanlar arasında ırksal nitelikleri aramak doğru olmaz. Türk milleti içinde olup Arnavut ya da Arap kökenli pek çok insan vardır, bunlar Türklük için hizmet etmiştir ve her türlü üzüntü ve mutlulukta Türk milletiyle aynı hisleri paylaşmıştır. Bu insanlar, Türk milletinin parçasıdır (Gökalp, 1976a: 22). Ziya Gökalp, ayrıca milleti tanımlarken ne olmadığını da açıklamıştır. Evvela, millet; kavim değildir (Gökalp, 1976a: 19). Kavim; aynı anayla babadan gelmiş, içerisine hiç yabancı girmemiş kandaşlardır ve milleti kavimle aynı zannetmek yanılgıdır, çünkü bu biçimde bir arılık imkânsızdır ve milletler farklı biçimlerde birbirine karışır. İkincisi, millet; aynı coğrafya içinde hayat süren insanlar değildir. Çünkü bir coğrafyada birden çok millet birlikte bulunabilir: İran'da Farisi, Kürt ve Türk üç ulusun yaşamlarını devam ettirmesi ya da İsviçre'de Alman, Fransız ve İtalyan üç ulusun birlikte yaşaması gibi (Gökalp, 1976a: 20). Bir millet, değişik coğrafi bölgelere dağılabilir; Oğuz Türklerinin Türkiye'de, Azerbaycan'da, İran'da ve farklı bölgelerde bulunması buna örnektir. Üçüncüsü, millet teba değildir. Bilhassa, Osmanlıcıların savunduğu gibi Osmanlı Devleti'ndeki herkesi "Osmanlı milleti" biçiminde ifade etmek doğru değildir (Gökalp,

1976b: 83). Osmanlı içinde farklı kültürlere sahip değişik milletler vardır. Dördüncüsü, millet; aynı dini inanca mensup kişilerin teşkil ettiği bir topluluk değildir. Aynı dinden olanlara "ümmet" denmektedir. Ziya Gökalp'e göre aynı dine inanarak aynı lisanı konuşanlar, millet olabilir ama Araplar ve Türkler gibi Müslümanlık ortak paydasındakiler iki farklı millet olur. Beşincisi, liberallerin iddia ettiği ve ferdin kendini hangi milletten görüyor ise o millete dahil olduğu fikri de Ziya Gökalp'e göre yanlıştır. Fertlerin kendi milliyetlerini tespit edemeyeceğini söyleyen yazar, milliyetin dışsal bir durum olduğunu ve fertlerin kendi ellerinde bulunmadığını söylemektedir (Gökalp, 1976a: 19). Toplum tabiatta kendi kendine var olan, fertten bağımsız bir sistemdir. Fert, toplum içinde kimlik kazanmaktadır, içersinde bulunduğu toplumun geleneklerine ve göreneklerine uygun olarak yetişmektedir (İnalcık, 2007: 169). Bundan dolayı ferdin milliyetini tercih etmesi imkânsızdır. Kısacası, Gökalp; milletin devlet, ümmet, teba ve kavimden ayrı, kültür, dil ve din ortaklığına bağlı bir topluluk olduğunu savunmuştur.

Milliyetin tespitinde manevi öğelerin maddi öğelerden daha önemli olduğunu ifade eden Ziya Gökalp'e göre fert hangi ulusun terbiyesini almış ise ancak o ulusa mensup olabilir (Gökalp, 1976a: 23). Ziya Gökalp, ulusların oluşmasınıysa imparatorlukların yıkılmasına bağlamıştır. Bazen bir milletin fetihle öteki milletleri egemenliği altına aldığını ve bunların birleşerek ortaya yeni bir medeniyeti çıkardığını belirtmiştir. Milletlerin sahip olduğu kültürler, bu medeniyetin içinde erimektedir fakat genellikle milletler kendi kültürlerini korumakta ve imparatorluk dağıldığında, kültürlerini koruyan milletler, milleti oluşturmaktadır (İnalcık, 2007: 175).

İmparatorluk içinde yaşayanların teşkil ettiği politik topluluğa "camia" adını veren Ziya Gökalp, camianın içinde aynı kültürden ve dilden "cemia"lar bulunmaktadır. Bu "cemia"lar birleşip milleti oluşturur. Ziya Gökalp, milletlerin oluşması ile beraber imparatorlukların dağılacağını ve her milletin kendine has bir devlet kuracağını belirtmiştir. Bu milletlere aynı zamanda "cemiyet" de denir. Kavimlerin millet olması için evvela "cemia" bunun ardından da "camia" ve en sonunda da "cemiyet" biçimini alması gerekmektedir (Gökalp, 1976a: 70-71). Ziya Gökalp, toplumların dil ve ırk beraberliğine dayanan kabilelerden dinsel birlikteliğe dayanan ümmet evresine, ümmet evresinden de kültürel birlikteliğe dayanan millet evresine geçtiğini söylemektedir (Çelik, 2006: 45).

Ziya Gökalp'e göre dört çeşit millet vardır;

- "İmami Milletler (Teokratik Milletler)
- Teşri Milletler (Yasamalı Milletler)
- Harsi Milletler (Kültürel Milletler)
- İstiklalini Kaybetmiş Milletler"

"İmami milletler"e "köy esasına müstedin milletler" ya da "icrai milletler" de denebileceğini söyleyen mütefekkir, bunların Doğu'da İlk Çağ'da, Batı'daysa Orta Çağ'da bulunduğunu ifade etmiştir. "Teşrii milletler" feodalite döneminden sonraki milletlerdir. Artık mutlak monarşilerin yıkılmaya yüz tuttuğu, dini otoritelerin zayıfladığı ve hâkimiyetin ulusa geçtiği dönem milletlerine, "teşrii milletler" demektedir. "Harsi milletler"se kendisine ait kültürü geliştirip medeniyete kendisinden bir şeyler katan milletlerdir ki bunlar, tam olarak millet şeklinde tanımlanabilir. Son olarak "İstiklalini Kaybetmiş Milletler"den söz eden Ziya Gökalp, millet evresine gelen ama bağımsız olamadığı için başka bir milletin egemenliğinde bulunan milletleri bu başlık altında saymıştır (Ziya Gökalp, 1977a: 12-16).

Ziya Gökalp'e göre "Türk" bir milletin ismidir (Gökalp, 1976a: 24). Türk olarak, Osmanlı Devleti'nin hâkimiyetinde yaşamını sürdüren Türkleri ve devlet dışındaki Rusya Türklerini saymıştır. Ona göre kimileri Özbek, Türkmen, Tatar ve

Azerileri Türklüğün haricinde tutmaktadır ve bunun sebebini de dil ve kültür farklılıklarına bağlamaktadır. Ziya Gökalp buna itiraz ederek Türklerin konuştuğu dilin bir olduğunu söylemiştir. Fakat son evrede buna tehdit olan üç problemin varlığından söz etmiştir: Sosyalizm, ümitsizlik ve okul baskısı (Gökalp, 1976b: 73-75). Rusya'da gelişen sosyalizm, milliyetçiliğe karşı olduğundan yerel şivelerin önünü açmıştır. Yerel şiveleri yazı dili yapıp böylece bir edebiyat teşkil etmek, milli birliktelik için büyük tehdit olmaktadır (Gökalp, 1976b: 74).

Ümitsizlikse Ziya Gökalp'a göre, Avrupalılarca Türklerin zayıflığına dönük bir propagandanın neticesinde ortaya çıkmıştır. İlk olarak, Rusya Türklerinde ümitsizliğin belirdiğini ve bunun neticesinde de yapay bir Tatar medeniyeti yaratmaya matuf bir gayenin ortaya çıktığını söylemektedir. Fakat "Tatar" diye bir millet yoktur. Tatar isimli bir grup bulunmaktadır ve bunlar Türk değildir. Rusların kendi topraklarındaki Türkleri "Tatar" şeklinde isimlendirmesi bir siyasetin sonucudur (Gökalp, 1976b: 75). Okul baskısından da bahseden Ziya Gökalp, Rusya'daki Türkler arasında Çarlık Rusya'sının eğitim politikası, Türkler arasında bulunan birlik düşüncesini yıkmaya dönüktür. Ruslar, Türklere daha değişik eğitim yöntemleri uygulayıp Türklerin birbirinden farklılaşarak ayrı kavimlerin ortaya çıkmasını amaçlamaktadır. Bunu sağlamak üzere Türkler arasındaki şive farklılıklarını belirginleştirip Türkleri bölmek Rusların ana hedefidir. Söz konusu siyasetin farkında olan İsmail Gaspıralı gibi bazı Türkçülerse, Türkleri ortak bir Türkçe çevresinde toplamayı amaçlamıştır. Gökalp, Rusya'daki Türklerin çağın olanaklarını da kullanarak Osmanlı Türkleriyle dil beraberliğini temin etmek için farklı adımlar attığını belirtmektedir (Gökalp, 1976b: 71-72). Osmanlıda neşredilen kitapların bütün Türk dünyasına ulaşabilmesi, Kırım'da yayımlanan Tercüman gazetesinin bütün Türklerin anlayabileceği bir dille neşredilmesi ve bütün Türk dünyasına ulaştırılması, Gökalp'a göre dil birlikteliğinin sağlayabilir.

Ziya Gökalp, İstanbul Türkçesinin bütün Türklerin anlaşabileceği dil olarak kabul edilmesi gerektiğine inanmaktadır. İstanbul Türkçesini yazınsal bir lisan yapmak tüm Türklerin görevidir. Bu da gerçekleştirildiğinde Türkler, tek bir millet haline gelecektir (Gökalp, 1976b: 77). Ziya Gökalp, Osmanlı Türklüğünün Fransız-Alman, Rusya Türklüğününse Rusya'nın kültürüne yakınlaşmasını engellemenin ortak bir Türk kültürünün yaratılması ile gerçekleşebileceğini savunmaktadır. Ziya Gökalp'e göre; "Türk Almanlaştıkça yahut Fransızlaştıkça veyahut Ruslaştıkça parçalanır, fakat Türkleştikçe milli vahdeti daha ziyade kuvvetlenir." (Gökalp, 1976b: 78). Bunun için tüm Türklerin yalnızca bir kültürü olmalı ve bunu da Türkler kendisi yaratmalıdır. Dil ve kültür birliğinin temin edilmesinin neticesinde; "Kıpçak, Osmanlı, Azeri, Özbek, Kırgız" gibi ifadeler bölgesel seviyede kalır iken "Türklük" bütünleştirici bir kavram olmalıdır (Gökalp, 1976b: 78).

Osmanlı'nın dağılma sürecinde yaşayan Ziya Gökalp de, Osmanlı Devleti için kurtuluş yolunun Türkçülükten geçtiğine inanır. Türklerin yıkılmaması için takip edilmesi gerekli olan yol milliyetçiliktir. Tersi durumda, Türk ulusu tarih sahnesinden silinmek durumunda kalabilir. Türkçülüğün ideoloğu olan Ziya Gökalp, ayrıca yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'ne de görüşleri ile esin olmuş, hatta "Türk" sözcüğünün öne çıkmasında öncüdür (Baykara, 2003: 207).

Ziya Gökalp'e göre; "Türkçülük; ne kavim, ne ümmet ve ne de ahali Türkçülüğü'dür. Türkçülük demek, Avrupa medeniyeti içinde, bir Türk harsı vücuda getirmektir." (Gökalp, 1977b: 113-114). Türkçülük, Türk ulusunu her sahada yükselterek ileriye götürmektir. Ziya Gökalp'in Türkçülük düşüncesinde Türk ulusunu öteki uluslardan üstün görme gibi bir durum yoktur. Ziya Gökalp'e göre bütün ırklar eşittir (Gökalp, 1982b: 57). Bunun dışında, milletler birbirine de düşman değildir:

"Milletler birbirine tabiaten düşman değildir, bilakis dostturlar. Milletleri birbirine düşman yapan, muteassıp papazlarla, emperyalist ve kapitalistlerdir. Bunlar ortadan çekilirlerse, milletler birbirlerini kardeş gibi seveceklerdir." (Gökalp, 1982b: 76).

Türkçülüğün geçmişinden bahseden yazar, evvela Türkçülüğün Batı'da 2 biçimde oluştuğunu belirtmektedir (Gökalp, 1976a: 9). Evvela Fransa'da Türklerle ilgili eserlerin incelenmeye başlanması ile ortaya çıkan Turqueire (Türkperestlik) akımıdır. Bu akım etrafında "Lamartine, Auguste Comte, Pierre Lafayette, Misner, Pierre Lotti, Farrere" Türklerle ilgili yazdıkları yapıtlarla bu akımı başlatmıştır. İkinci olaraksa "Türkiyat (Türkoloji)" akımı vardır. Bu da Rusya, Almanya, Macaristan, Fransa ve İngiltere'de pek çok bilim adamının Türklerle, Moğollarla ve Hunlarla ilgili araştırmalarıyla ortaya çıkmıştır. Bundan dolayıdır ki Türkçülük düşüncesi, Türklerle de hayata geçmiştir. Evvela, Türkçülük ile ilgilenen Türkler arasında Ahmet Vefik Paşa ve Süleyman Paşa'yı saymaktadır. Türkiye'nin haricindeki Türkçülerse Azeri Türkü Mirza Fethali Ahundof ve Kırım Türkü İsmail Gaspıralı'dır. Daha sonrasındaysa Türkçülük akımı öteki pek çok kişinin arasında yaygınlaşmıştır. Hüseyinzade Ali Bey, Mehmet Emin Yurdakul, Ahmet Cevdet Bey, Emrullah Efendi, Veled Çelebi ve Necip Asım Bey Gökalp'in adını zikrettiği kişilerdir. Sonraki dönemdeyse Türk Ocakları ve Türk Yurdu, Türkçülük fikrinin gelişmesinde önemli bir yere sahip olmuştur. Bu çerçevede, Hamdullah Suphi Tanrıöver, Ahmet Ağaoğlu, Yusuf Akçura, Ahmet Hikmet Bey, Halide Edip Adıvar, Fuat Köprülü; Türkçülük düşüncesine katkıda bulunmuştur. Sonuç olarak, Mustafa Kemal'i de en büyük Türkçü olarak zikretmektedir (Gökalp, 1976a: 12-17).

Ziya Gökalp, Türkçülüğü; "Türkiyecilik, Oğuzculuk (Türkmencilik), Turancılık" olmak üzere üç başlıkta ele almaktadır ve dönemin koşulları gereği, gerçeklik çerçevesinde yalnızca Türkiyecilik düşüncesinin varlığını sürdürebileceğini ifade etmektedir (Gökalp, 1976a: 27). Ziya Gökalp'in Turancılıktan vazgeçmesinin sebebi, I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı'nın yenilmesi ve yeni kurulan devletin Turancılık için uygun olmamasıdır (Köseoğlu, 2005: 157). Ziya Gökalp, Türkiyecilik, Oğuzculuk ve Turancılık ayrımının anlaşılabilmesi için öncelikli olarak "Türk, Oğuz, Turan" kavramları arasında bulunan farklılıkların bilinmesi gerektiğini ifade etmiştir. Türk kelimesini "Türk bir milletin adıdır. Millet kendisine mahsus bir harsa malik olan zümre demektir. O halde Türk'ün yalnız bir lisanı, bir tek harsı olabilir." biçiminde tanımlamıştır. Türk'ün Anadolu Türklüğü olduğunu belirten yazar, Anadolu'nun haricindeki bazı Türklerin farklı bir dille konuştuğunu söylemiştir. Mesela, Rusya Türkleri, Tatar diliyle konuşmakta ve ayrı bir kültür inşa etmektedirler. Oğuz Türkleriniyse "Türkmenler" şeklinde tanımlayan Ziya Gökalp; Azerbaycan, İran, Harezm Türkmenlerini "Oğuzlar" şeklinde isimlendirir. Bunların kültür bakımından birbirine yakın olması sebebiyle birleşmeleri çok kolaydır. Bundan dolayı yakın hedef olarak Oğuzculuğu öneren Ziya Gökalp, bu birleşmenin politik olmadığını kültürel olduğunu söylemektedir. İleride politik birleşmenin mümkün olabileceğini ifade etmesine karşın şu an itibarıyla kültür açısından birlik olmanın yettiğini vurgulamaktadır (Gökalp, 1976a: 24).

Ziya Gökalp, Türkçülüğün uzak mefkûresinin "Turan" olduğunu söylemektedir: "Turan bazılarının zannettiği gibi, Türklerden başka Moğolları, Tunguzları, Macarları da ihtiva eden bir kavimler halitası değildir. Bu zümreye, ilim lisanında Ural- Altay zümresi denilir." (Gökalp, 1976a: 26) demek suretiyle Turan'ın hudutlarını belirlemiştir. "Turan" sözcüğü, "Turlar" yani "Türkler" demektir. Buna göre "Turan" tüm Türkleri içerisine alan "büyük Türkistan" şeklinde isimlendirilir. "Turan" Türkçe konuşan "Yakut, Kırgız, Özbek, Tatar, Oğuz" gibi Türk boylarını kavrayan bir unvandır

(Gökalp, 1976a: 26). Türkçülüğün uzak mefkûresi olan Turancılıkla hedeflenen; "Oğuzları, Tatarları, Kırgızları, Özbekleri, Yakutları" dil, edebiyat ve kültürde bir araya getirmektir. Turancılık, Türkçülüğün gelişimi için önemli bir faktördür:

> "*Yüz milyon Türk'ün bir millet halinde birleşmesi Türkçüler için en kuvvetli vecd membaıdır. Turan mefkûresi olmasaydı, Türkçülük bu kadar süratle intişar etmeyecekti. Mamafih kim bilir? Belki, istikbalde 'Turan' mefkûresinin husulü de mümkün olacaktır. Mefkûre, istikbalin halikidir. Dün Türkler için hayali bir mefkûre halinde bulunan 'milli devlet', bugün Türkiye'de şeniyet halini almıştır.*"(Gökalp, 1976a: 27).

Yukarıdaki sözleriyle yazar, kendinden sonra gelen Türkçülere bir hedef koymuştur: Türkiye'nin dışında bulunan Türkler ile evvela kültürel bağlılıklar, sonrasında imkân varsa politik olarak bir araya gelmek. Bu doğrultuda Ziya Gökalp, vatan olarak Türklere "Turan"ı göstermektedir:

> "*Vatan ne Türkiye'dir Türklere, ne Türkistan;*
> *Vatan büyük ve müebbet bir ülkedir: Turan…*" (Gökalp, 1976c, 2008: 9).

Türkçülük fikrinin ilk amacı, Türkiyeciliktir. "Türkçülüğün Esasları" eseri ile Türkçülük anlayışını ortaya koyan Ziya Gökalp, Türkçülük fikrinin Türk milletini yüceltmek olduğunu ifade etmiştir (Gökalp, 1976a: 18). Türkleri yüceltmek üzere ilk olarak Türklerdeki ulusal dayanışmanın gelişmesi lazımdır (Gökalp, 1977c: 61). Bunun olması için de "vatani ahlak" ve "medeni ahlak"ın geliştirilmesi gerekmektedir. Vatani ahlak; ulusal amaç ve görevlerden oluşmakta, insanın ulusunu kutsal saymasını gerekli kılmaktadır. Medeni ahlaksa ulusa mensup olanların ve onlara benzeyenlerin muhterem sayılmasıdır. Vatani ve medeni ahlaka sahip olanlar, ulusunu sevdiği gibi o millete mensup olan diğer insanları da sevmek durumundadır (Gökalp, 1976a: 76-77). Kişinin yalnızca kendi milletinden olanları sevmesi yetmez, ek olarak tüm insanlığı sevmeli ve saygıdeğer görmelidir. Bundan dolayı vatani ve medeni ahlak sahibi olanlar, tüm insanların yaşam, hürriyet, mülkiyet ve onur haklarına da saygılı olmalıdır (Gökalp, 1976a: 78). Vatani ve medeni ahlakın ardından, ulusal dayanışmaya hız vermek için "mesleki ahlak"ın da gelişmesinin lazım olduğuna inanan yazar, tüm meslek gruplarının tüm ülkede teşkilatlanarak gereken ahlaki kuralların teşkil edilmesi gerektiğine inanmaktadır (Gökalp, 1976a: 79). Tüm mesleklerin kendi içerisinde ahlaki kuralları bulunmalı ve bunlara herkes uymalıdır. Ziya Gökalp'e göre ulusal dayanışmanın güçlenmesinden sonra da milli kültürün yüceltilmesi gerekmektedir. Milli kültürün yüceltilmesi için de "Milli Müze, Etnografi Müzesi, Milli Hazine-i Evrak (Milli Arşiv), Milli Tarih Kütüphanesi, İhsaiyat Müdüriyet-i Umumiyesi (İstatistik Kurumu)" gibi kurumlara gereksinim bulunmaktadır (Gökalp, 1976a: 80).

Milli Müze, Türk kültürüne dahil eserlerin toplanarak sergilendiği ve bunların yeni nesillere tanıtıldığı bir kurumdur. Etnografi Müze de dönem bakımından Türklerin eşyalarını sergilemelidir. Burada Türklere has destan, masal, mani ve şiirler sergilenmelidir. Milli Hazine-i Evrak'ta Türkler'e has vesikalar toplanacak ve araştırmacılara verilecektir. Milli Tarih Kütüphanesi'ndeyse Türk kültürüne has askeri, dini, hukuki, felsefi ve edebi yapıtlar bir araya getirilip araştırmacılara verilecektir.

İhsaiyat Müdüriyet-i Umumiyesi de milli kültürün gerekli gördüğü her sahada istatistiksel kayıtları tutacaktır (Gökalp, 1976a: 80-85).

Yazar, "Türkçülüğün Esasları" adlı yapıtında Türkçülük düşüncesinin programını 8 başlıkta incelemektedir:

- "Lisanî Türkçülük
- Bedii Türkçülük

- Ahlaki Türkçülük
- Hukuki Türkçülük
- Dini Türkçülük
- İktisadi Türkçülük
- Siyasi Türkçülük
- Felsefi Türkçülük"(Gökalp, 1976a: 93-165).

Lisanî Türkçülük, Türk dilinin reformist bir bakış açısıyla ele alınmasıdır. Dönem bakımından konuşma ve yazı dilinin arasında ciddi farklar meydana gelmiş, yazı dilini konuşan aydınlarla konuşma dilini kullanan halkın arasında kopukluk oluşmuştur. "Osmanlıca" şeklinde isimlendirilen yazı dilinin Türkçeden, Arapçadan ve Farsçadan ithal edilen sözcük ve kaidelerden müteşekkil uyduruk bir dil olduğunu söyleyen Ziya Gökalp, halka ait dilin yazı dili olmasının gerekliliğini savlayarak tüm milletlerin sadece bir milli dilinin olması gerektiğine inanmaktadır (Gökalp, 1977c: 45). "Yeni Lisan" şeklinde isimlendirilen bu anlayışa göre Türk dili rahatsızlanmıştır ve tedavi altına alınması lazımdır (Gökalp, 1982a: 38-39). "Tasfiyeciler" dile yerleşmiş yabancı kelimeleri atmayı savunmaktadır. Türkçede olmayan sözcükler için de öteki Türk şivelerinden sözcükler alınıp İstanbul Türkçesine yerleştirilmesinin gerekliliğini ifade etmektedirler. Ziya Gökalp, bu fikre karşı çıkmış, Türk diline girmiş, halkın zihnine yerleşmiş Arapça ve Farsça sözcüklerin atılmaması gerektiğini söylemektedir. Öte yandan Türk şivelerinden kelime alınıp İstanbul Türkçesine eklemek imkânsızdır çünkü dil kendiliğinden gelişmektedir (Gökalp, 1976a: 94-103).

Türk dilinin geri kalmasından dolayı halkla idareciler arasında kopmalar olduğunu ifade eden Ziya Gökalp, dilin sadeleşmesi ve böylece bir canlanmanın yaşanacağını söylemektedir. Sadeleşme, yalnızca Anadolu'yu içerecek bir dil birliği değil, bütün dünya Türklüğünün iletişim kurabileceği bir dildir.

> "*…bütün Türkler arasında – lügatler gibi – ıstılahların da müşterek olması, yani bütün Türklerin müşterek bir edebiyat ve ilim ve lisanımıza malik olması elzemdir. O halde, lisanımızı Türkçeleştirirken tedricen bütün soydaşlarımızın anlayacağı umumi bir Türkçeye doğru gitmek lazım geldiğini de unutmamalıyız…*" (Gökalp, 1976b: 18-19).

Dil Türkçülüğünün bir başka hedefi de bütün Türklerin ortak bir Türkçeyle anlaşmasıdır. İstanbul'da konuşulan Türkçeyi, Türkler için ortak dil kabul eden Ziya Gökalp, bölgesel ağızların gelişip yeni bir dil olmasına itiraz etmektedir:

> "*Mahalli şiveleri yazı lisanı haline sokmak, bunlardan bir edebiyat çıkarmak milli beraberlik için büyük tehlikedir. Mesela yalnız Türkiye dâhilinde her mahallin halk diliyle edebiyat tesisine başlansa yüzlerce halk lisanı tekevvün eder. Bu halin tatbiki bütün milletler için en müthiş bir ölümdür.*" (Gökalp, 1976b: 74).

Edebiyat alanındaysa Türkçülerin gayesi, ulusal bir edebiyat oluşturmaktadır. Osmanlı edebiyatı ve Türk edebiyatı biçiminde 2'ye ayrılan edebiyat anlayışını ortadan kaldırılıp ulusal bir Türk edebiyatı kurmak gerekmektedir. Türkler, geçmişte Fars edebiyatının etkisindeyken, bir dönemde de Fransız edebiyatının etkisinde kalmıştır. Ziya Gökalp, Fars ve Fransız etkisi ile oluşan edebiyatı milli olmayan edebiyat olarak görmektedir ve Türklerin kendi kültürlerine özgü ulusal bir edebiyat yaratmaları gerektiğini savunmaktadır (Gökalp, 1981a: 158). Türk edebiyatının temellerindeyse sözlü ve yazılı olarak iki edebiyat bulunmaktadır. Sözlü edebiyatı; masal, koşma, destan, mâni, darbımesel, bilmece, fıkra, efsane, menkıbe, ilahi ve tekerlemeler teşkil ederken yazılı edebiyatı Dede Korkut, Yunus Emre, Derli Divan, Âşık Kerem, Şah İsmail, Köroğlu ve Nasreddin Hoca'nın eserleri teşkil etmektedir (Gökalp, 1977c: 46).

Ziya Gökalp, halkın yabancılık çektiği Arap ve Fars etkisi ile oluşan Osmanlı edebiyatının yerine Türk edebiyatı merkezli ulusal bir edebiyatın yaratılmasını, Türkçülük düşüncesine sahip olanların ana görevi olarak görmektedir.

Türkler; mimari, el sanatları, şiir ve diğer sanatlarda büyük eserler yaratmıştır. Türkçülerin yapması gereken ise estetikte Türk kültürünü daha iyi bir noktaya ulaştırmaktır. Bunun için Ziya Gökalp, şiirde Türklere ait bir vezin olan hece ölçüsünün, aruz ölçüsünün yerine kullanılması önemi üzerinde durmaktadır (Gökalp, 1976a: 119). Halkın arasında yaşamını sürdüren yazınsal metinlerden hareket ederek ve Batı edebiyatı da değerlendirilerek ulusal bir Türk edebiyatı yaratılmalıdır (Gökalp, 1976a: 122). Halk müziğiyle Batı müziği merkeze konularak ulusal bir müzik geliştirilebilir (Gökalp, Türkçülüğün: 124). Türk kültürüne uygun olarak sönmeye yüz tutmuş sanat dalları yeniden icra edilmeli (Gökalp, 1976a: 126).

Türkler ahlak sahasında dünyanın en önde gelen milletleri arasında yer almaktadır ve bu niteliklerini muhafaza etmelidir. Bundan dolayı ahlaki Türklükçülük sahasında kimi hususlar üzerinde durulmalıdır. Ziya Gökalp ahlaki Türkçülükte dikkat edilmesi gerekli olan hususları; "vatani ahlak, mesleki ahlak, aile ahlakı, medeni ahlak, beynelmilel ahlak" şeklinde sıralamaktadır. "Vatani ahlak" ötekilere göre en dikkate değer ahlaktır, çünkü vatani ahlakı olmayan bir milletin özgür olarak hayatını sürdürmesi zordur. Vatan yalnızca üstünde yaşanan toprak değildir, bu toprak ile beraber, üstünde yaşamını süren ulus ve ulusa ait değerler toplamıdır. Türkler, tarihin eski dönemlerinden başlayarak vatani ahlaka çok fazla değer vermektedir, bu doğrultuda savaşmışlardır. Bundan dolayı, vatani ahlak hususunda Türkçüler, çaba sergilemeli ve ileriki kuşaklara da bunu aşılamalıdır (Gökalp, 1976a: 131-134).

Mesleksel ahlakın gelişmesi için de meslek örgütlerinin oluşturulması gerektiğini söyleyen Ziya Gökalp, bu biçimde teşkilatlanacak meslek gruplarını mesleksel ahlakı yaşatmada öne çıkacağını ifade etmektedir (Gökalp, 1976a: 136-137). Ailevi ahlak hususunda da Türklerin geçmişten beri aile kurumuna verdiği önemin ve kadının toplumdaki konumunun altını çizmektedir. Eski Türk toplumlarında kadın çok kıymetlidir, toplumsal hayatta etkin bir role sahiptir ve aile içerisinde de söze sahiptir. Müslümanlıktan sonra Arap ve Fars kültürünün etkisi ile kadın geriye itilmiştir, bu durum Türkçüler açısından makul görülemez. Ziya Gökalp, aynı zamanda demokratik bir bakış açısıyla da kadınların erkekler ile eşit olmasının gerekliliğine vurgu yapmaktadır (Gökalp, 1976a: 147-148).

Medeni ahlak, Ziya Gökalp'in düşüncelerine göre fertlerin adaletli ve şefkatli olmasıdır. Adalet, fertlerin haklarının yenmemesi, şefkatse fertlere iyilikte bulunulmasıdır. Türkçülüğün görevlerinden biri de medeni ahlakın yükseltilmesidir (Gökalp, 1976a: 150). Beynelmilel ahlak, tüm milletlerin öteki milletlerin hak ve hukukuna saygılı olmasıdır. Milletlerin arasında teşkil edilecek milletler arası bir örgüt, beynelmilel ahlakın teşkili için gayret gösterecek ve Türkler de bu örgütün öncü üyelerinden birisi olacaktır (Gökalp, 1976a: 151).

Ziya Gökalp'in Türkçülük düşüncesinde önemli bir husus da hukuki Türkçülüktür. Hukuki Türkçülükte yapılması gerekli olan 3 önemli husus bulunmaktadır. İlki; hukuk aygıtını teokrasi ve klerikalizmden kurtarıp laiklik çerçevesinde bir hukuk devleti kurmaktır. Diğeri; özerk meslek birlikleri oluşturup bunlara hukuksal güvence vermektir. Sonuncusu da medeni bir aile kurumu teşkil etmektir. Medeni aile teşkil etmek üzere ailede kadınla erkeğin eşitliğini sağlanmak lazımdır (Gökalp, 1976a: 154).

Ziya Gökalp, dini metinlerin Türk diline çevrilmesini ve ibadetlerin Türk diliyle yapılmasını savunmaktadır. Ana dilleri ile kutsal metinleri okuyan fertler, dinlerini daha

iyi anlayacak ve dinsel yaşamlarını şuurlu olarak sürdüreceklerdir. İbadetlerin Türk diliyle gerçekleştirilmesi de ibadetlerden duyulan hazzı yükseltecektir (Gökalp, 1976a: 155-156).

Ziya Gökalp, Türklerin iktisadi sahada ilerlemesi gerektiğine işaret etmektedir. Türkler, eskiden ticarette ileride olmasına karşın, son dönemlerde ticarette gerilemiştir. Ticaretteki geriliğin sonucuysa iktisadi gönencin azalmasıdır. Türklerde sınıfların olmamasından dolayı, hükümetler de sınıflara dayanmaz. Belli bir sınıfa dayanmayan hükümetlerse zayıflar:

> "*Hangi millette hükümet iktisadi sınıflara istinat ederse, orada hükümet gayet kuvvetli olur; çünkü tüccar, sanatkâr, iş adamı sırf kendi faydası için hükümetin kuvvetli olmasını ister. Hangi memlekette hükümet, memurlar sınıfına istinat ederse, orada hükümet daima zayıftır; çünkü ma'zul memurlar iş başına geçmek, mansup memurlar daha yüksek bir mevkie yükselmek için daima mevcut hükümeti düşürmeğe çalışırlar*."(Gökalp, 1976b: 6).

Devletlerin güçlü olabilmesi için iktisadın olması önemlidir. Bunun için de milli bir iktisat oluşturulmalıdır (Gökalp, 1981b: 88). Ziya Gökalp'e göre milli iktisatın oluşması için mesleksel sınıfların kuvvetlendirilmesi lazımdır. Milli seviyede teşkilatlanmış esnaf örgütleri ile milli iktisat kuvvetlenecek ve ferdin merkeze konduğu liberal iktisattan çok dayanışma ve birlikteliği öne alan bir iktisat politikası ile refah ve kalkınma elde edilebilecektir. "Solidarizm" şeklinde isimlendirilen bu iktisat anlayışının özünde Ziya Gökalp'in de vurguladığı halkçılık bulunmaktadır (Ünüvar, 2008: 34).

Dünya üzerinde egemen olan sosyalist ve kapitalist ekonomik sistemlere eleştiri getiren Ziya Gökalp, Türklerin hürriyetlerine önem verdikleri için özel mülkiyeti yok eden bu sistemlerin Türklere uygun olmadığını belirtmektedir. Türkler, eşitlikçidir, ferdi girişime bağlı serbest piyasa ekonomisi de Türkler için uygun değildir. Türkler "solidarist" sisteme uygun bir ekonomik model kurmalıdır. Buna göre, özel mülkiyetin yanı sıra sosyal mülkiyet (içtimai mülkiyet) de bulunmalıdır. Toplumun tümüne mal olmuş kurumların, toplum için kullanılması ve sağlanacak gelirlerin de yine toplum menfaatlerine harcanması lazımdır (Gökalp, 1976a: 157-159). İktisadi Türkçülük düşüncesinin öteki boyutu da sanayileşmedir. "Milli iktisat" şeklinde isimlendirilen bu anlayışa göre Türkler yalnızca tarımda değil, sanayide de gelişmelidir. Osmanlıda Türkler yalnızca çiftçi ve memur sınıfındaydı ve toplumsal gelişmede öncülük yapan üretici sınıf bulunmuyordu. Ziya Gökalp'e göre milli iktisatla zengin Türk burjuvalarının yetiştirilmesi lazımdır (Ülken, 2006: XVIII).

Ziya Gökalp, Batı'ya sanayi sahasında ulaşabilmek için ise korumacı iktisat siyasetinin tatbikinin lazım olduğunu savunmaktadır. Dönem açısından İngiltere, Amerika ve Almanya gibi devletler; özgür ticareti savunmakta ve gümrük duvarlarının kaldırılmasını istemektedir. Bu devletler sanayileşme evresini tamamladıkları için öteki devletlere göre avantajlıdır. Fakat Türkler, sanayide Batı'yla rekabette bulunabilecek durumda değildir, bundan dolayı korumacı ekonomi politikaları ile gümrük duvarları yükseltilmeli ve sanayi geliştirilmelidir. Tersi durumda sanayileşen devletler, sanayileşmiş devletlerle eşit şartlarda olmadığından rekabette bulunamayacaklardır, sanayileşmiş devletlere mahkûm olacaktır (Gökalp: 1976a: 160). Politik Türkçülük bakımından Türklerin hâkim olduğu özgür bir devlete işarette bulunmaktadır. Bu devletin hâkim gücü Türkler olacağından devleti idare edenler de bu devletteki halk olacaktır. Bundan dolayı Ziya Gökalp, halkçılıkla Türkçülüğün aynı anlamda olduğunu ifade etmiştir. Cumhuriyet döneminde hâkimiyetin kayıtsız koşulsuz ulusa ait olması anlayışı ile halkçılıkla Türkçülük başarılı olmuştur (Gökalp, 1976d: 58). Türkçülerin politik amacı halkın hâkim olduğu özgür bir Türk devleti kurmaktır, bundan dolayı da

Atatürk tarafından Anadolu'da gerçekleştirilen Milli Mücadele'ye Türkçüler şartsız destek vermiştir. Ziya Gökalp, aynı zamanda demokrasiden de yanadır. Demokrasi, "hükümetin halk tarafından halk için idare olunması demektir" ve politik partiler halkın hâkimiyeti için oldukça önemlidir (Gökalp, 2010: 18). Demokrasi, halkın hâkimiyeti olduğundan Ziya Gökalp, halkçılıkla demokrasinin eş anlamlı olduğunu savunmaktadır (Gökalp, 1982b: 53). Halkçığın gerçekleşmesi için halkın eşit şartlara sahip olması gerektiğine değinmektedir: "İnsanlar, fıtri seciyeleri ile birbirinden derin surette ayrılmış bulunurlarsa, bunlardan terekküp eden cemiyet tabidir ki 'demokrasi' mahiyetini alamaz." (Gökalp, 1982b: 54). Halkçılığın öteki gayesi de ulusların barışması, yardımlaşması ve bu sayede anlamı olmayan savaşların bitmesidir.

Ziya Gökalp'in düşüncesinde halkçılık; "…esareti, reayalığı, feodalizmi, emperyalizmi, istibdadı, şovenizmi, taassubu, hulasa hürriyet ve müsavata mugayir ne kadar müesseseler varsa, hepsini ortadan kaldırmaya çalışan bir mefkûredir."(Gökalp, 1982b: 73). Halkçılıkta iki boyut bulunmaktadır. Evvela, halka doğru giderek halktan kültürel bir terbiye almaktır. Kültür, halkın sahip olduğu değerler toplamıdır. Bundan dolayı, Osmanlıda halktan kopan idareciler, kültürden de uzaklaşmıştır. Bunun sonucu olarak, halka gidilip halka ait olan kültür alınmalıdır. İkincisi, halkçılıkla amaçlanan halka medeniyeti sunmaktır. Kültüre sahip olan halk, medeniyetten mahrum kalmıştır. Bundan dolayı, halkın medeniyete gereksinimi bulunmaktadır. Elitler, bu görevi yapmalıdır (Gökalp, 1976a: 43).

Ziya Gökalp'e göre bilim, nesnel ve müspet olduğundan beynelmileldir, bundan dolayı bilim alanında Türkçülük yapılmaz. Felsefe de bilimdir, ama diğer bilimlerden değişik metotlar takip etmektedir. Tüm milletlerin kendisine özgü felsefesi vardır. Bir ulusun felsefesinin gelişebilmesi için ise iktisadi refah lazımdır. Ziya Gökalp, iktisadi açıdan geri kalan ulusların yalnızca geçim derdi ile uğraşacağı için düşünmeye çok fazla zaman ayıramayacağını, bundan dolayı da söz konusu uluslarda felsefenin gelişemeyeceğini ifade etmektedir. Türk milletinde de felsefe sahasında bir gerilik vardır ama bu, yüksek felsefe sahasındadır. Öte yandan, halkın felsefesi de yüksektir. Halk felsefesinin yüksek olması, maddi kıymetlerden çok manevi kıymetlere dayalıdır. Türklerde yurt sevgisi gibi manevi kıymetler çok fazla olduğu için halk felsefesi de yüksektir. Fakat manevi değerler, maddi değerler ile tamamlanmadıkça Türkler, Avrupa'nın gerisinde kalacaktır. Türkler, ne zaman Batı medeniyetini tam anlamıyla kavrar ve Avrupa'nın ticaret ve sanayide ulaşmış olduğu düzeye ulaşırsa, dünyaya hâkim olması için hiçbir engelle kaşılaşmayacaklardır (Gökalp, 1976a: 164-165).

Kısacası, Ziya Gökalp'in Türkçülük anlayışı, Türk ulusuna ait bir devlet içinde Türk ulusunu her sahada hâkim yapmaktır. Yeni Türk devletiyse Türkçülük politikasının başarılı olmasıdır:

> "*Evvelce Türkiye'de, Türk milletinin hiçbir mevkisi yoktu. Bugün, her hak Türk'ündür. Bu topraktaki hâkimiyet Türk hâkimiyetidir; siyasette, harsta, iktisatta hep Türk halkı hâkimdir. Bu kadar kati ve büyük inkılâbı yapan zat Türkçülüğün en büyük adamıdır. Çünkü düşünmek ve söylemek kolaydır. Fakat yapmak ve bilhassa muvaffakiyetle neticelendirmek çok güçtür*." (Gökalp, 1976a: 17).

Genel olarak ele alınacak olursa Ziya Gökalp; harsı ulusal, medeniyetiyse uluslararası olarak açıklamıştır. Hars, bir ulusun dinsel, ahlaki, hukuksal, ekonomik ve bilimsel yaşamının toplamı iken medeniyet birçok kültürün benzeyen yanlarını toplamaktadır. Hars, tabii bir gelişimin neticesidir ve sosyaldir. Medeniyetse yapaydır ve fertlerin iradesi ile oluşmuştur. Bundan dolayı Batı medeniyetine öykünmek tehlikeli

olmaktadır. Türk harsı bilinmeli ve muhafaza edilmelidir. Avrupa medeniyeti ikincil, Türk harsıysa birincildir (Tokluoğlu, 2013: 128). Modernleşme için Türk milli kültürünün geliştirilmesinin gerekliliğini iddia eden Ziya Gökalp, Avrupa milletlerinin kültürünün alınmaması gerektiğini ifade etmiştir. Buna ek olarak, kültürün milletlere has olduğunu söylemiş, Türk milliyetçiliği için Avrupalı milletlerin ancak Türk kültürünü geliştirmek üzere örnek olabileceğini söylemiştir. Ziya Gökalp'e göre Türk, Türkçe konuşmaktadır; modernleşeyim diyerek Fransızca veya Almanca, İngilizce konuşmamalıdır (Berkes, 2019: 423-424).

6.3. Ahmet Hilmi'nin Batı Moderleşmesine Yaklaşımı

Filibeli Ahmet Hilmi, zamanındaki fikir akımlarıyla farklı biçimlerde ilgilenmiş, bunlarla ilgili fikirlerini yazılı olarak ifade etmiştir. Dini merkeze alan bir dünya görüşüne sahip olan ve dini ideolojik bir aygıt haline getiren bir düşünceyi benimseyen Filibeli Ahmet Hilmi, modernleşme taraftarlarının İslam'la ilgili görüşleri bağlamında Batıcılıkla ve modernlikle çatıştığı noktalar olmuştur. O, genel itibarıyla pek çok İslamcı gibi, Batı'nın bilim ve tekniğinin alınmasına kesinlikle karşı çıkmamış, Batı'nın kültür planında taklidini eleştirmiştir. Bu çerçevede şu cümleleri söylemekten de geri kalmamıştır: "… Biz Avrupa'nın maddi medeniyetinin en samimi takdirkâr ve hayranlarıyız." (Filibeli Ahmet Hilmi, 1327: 6). Onun, diğer İslamcılar gibi karşı çıktığı nokta İslam'ın ana esaslarının yerine Batı kültür ve medeniyetinin ikame edilmesidir.

Ahmet Hilmi, Dr. Dozy'nin "Tarih-i İslamiyet"ine karşı "Tarih-i İslam"ı yazmış ve modernleşme meselesini bu eseriyle tenkit etmiştir. Ayrıca, Celal Nuri'nin "Mesail-i Fikriyye" adlı eserine karşı yazdığı "Maddiyyun Meslek-i Delaleti" isimli yapıtıyla da bu konu hakkındaki fikirlerini ifade etmeyi sürdürmüştür. Bu eserlerinde din, dini hayat, materyalizm ve modernleşme gibi konuları ele alan yazar; tüm eleştirilerini İslam inancını ve pratiklerini merkeze koyarak geliştirmiştir.

Filibeli Ahmet Hilmi, Batı'nın metodolojide ve teknikte ilerlemiş olmasını hayranlıkla karşılamıştır. Ona göre metot, başarıyı da beraberinde getirmektedir. Tabiatın metotlu bir şekilde işleyişi gibi insanlar da günlük hayatlarında ve sosyal münasebetlerinde metotlu olarak başarıyı yakalayabilir. Batı'nın geldiği bu noktanın metodoloji fikrine dayanması tesadüfi değildir. Bu bağlamda Batı'nın nimetlerinden "taklit, intihap, iktibas" yoluyla yararlanmak mümkündür. Ancak taklit, seçme ve doğrudan alma uygulaması; dini alanı kapsamamalı, din dışındaki hususlarda bu yönteme başvurulmalıdır (Ekici, 1997: 393).

O, başlayan ve devam eden modernleşme sürecinde Osmanlı'nın epeyce bir yol katettiğini ifade etmiştir. Bu çerçevede, yeni bir keşif yapmaya gerek yoktur. Onların deneyimlerinden yararlanarak Batılılaşma yolunda ilerlenebilir. Bu noktada Japonlar, iyi bir örnektir. Yazar, Japonların bilimsel sahada ilerlemesini şu sözlerle takdir etmektedir: "Lakin Avrupa denilen 'fikirler ve neticeler sergisine' Japonların gittiği gibi gitmeli, onlar gibi davranmalı ve oradan alınacak malları güzelce seçmeliyiz." (Ekici, 1997: 396). Ahmet Hilmi, Batılılaşma ve modernleşme konusunda net tavırlara sahiptir. Avrupa'dan neyin alınıp neyin alınmaması gerektiği hususunda olgunlaşmış fikirleri vardır. Tıpkı Japonlar gibi Avrupa'ya öğrenci gönderilmesi ve böylece onların ulaştığı noktaya ulaşmak için belli bir metodoloji geliştirilmesi gerektiğini ifade ederek modernleşme konusunda tüm İslamcılarla aynı yöntemi benimsediğini ortaya koymuştur. Avrupa'ya giden öğrenciler, öğretmen olacaktır ve onlar da kendi kültüründen uzaklaşmayan öğrenciler yetiştireceklerdir (Filibeli Ahmet Hilmi, 1910: 1-2).

Filibeli, "intihab" ve "iktibas" yerine taklitçiliğe sapılmaması gerektiğinin altını çizmektedir. Eğer Avrupa'nın bilimi alınmazsa, durum taklit boyutunda kalırsa "tekâmül" mümkün olmayacaktır. Taklit, aşağı kavimlerin, medeni ve ilerlemiş kavimleri örnek alması ve onların yaptıklarını kayıtsız şartsız kabul etmesidir. Bu da bünyeye zarar verecek bir durumdur. Taklitçi, tahkikçi ve tetkikçinin seviyesinden aşağıda kalır ve kendisini karikatürleştirir. Yazar, Avrupa sahnesine Müslümanların taklitle gittiğini ve bunun da onların aşağı seviyeye düşmesine neden olduğunu ifade etmiştir (Ekici, 1997: 396).

"Tekâmül" fikrine sahip olan Filibeli, Batılı filozof Spencer'in aynı minvaldeki fikirlerini benimsemiştir. Tüm doktrinleri birleştirmeye çalışan ve ilmi düsturları içeren bu felsefe akımı, tercihe şayandır. Ancak bu felsefe akımının da bazı noktalarda yanlışları bulunmaktadır. Eklektik bir metodolojiyi benimseyen yazar bu noktada şunları söylemektedir:

> "*Şu hâlde 'sanayi, iktisadiyat ve maişet' vesaire gibi işlere ait hususlara 'ilim ve tecrübe'nin gösterdiği düsturları kabul ve 'felsefiyat ve ahlakiyat'ta ise her mesleğin havi olduğu hakikatleri iktibas ile husule gelecek intihab ve iktilaf (eclectise: intihab) mesleğini seçmekten daha sağlam bir yol yoktur*." (Ekici, 1997: 396).

Tekâmülün sağlanabilmesi için toplumun gözü önünde bulunan aydınların halkı küçümsememesi lazımdır. Genç mütefekkirler, halkın his ve heyecanlarının farkında olmalı, onlara rehberlik yapmalı ve onların ilerlemesi konusunda çaba göstermelidir. Büyüklenme ve halkı küçümseme, genç mütefekkirler için bir yaralanma olacaktır. Ahmet Hilmi, "…tekâmül kaidelerini sabırla tatbik eylemelidirler. İçtimai bir heyeti harekete getirecek medeni ve ilmi manivela 'muhabbet'dir, 'kahır ve istibdad'değildir." diyerek gençlere tavsiyelerde bulunmaktadır (Ekici, 1997: 397).

Batı'yı İslami değerlerden uzaklaşmaksızın almanın imkânsız olduğunu ifade eden Ahmet Hilmi, bunun toplum bilimin yasalarına ters olacağını söylemiştir. Olması gerekenin "dini his ile fenni düsturları bağdaştırmak ve her ikisini yekdiğerine yardımcı kılmak" olduğunu söylemiştir, ama bunun da zor olduğunu ve "evvela heyet-i ilmiyenin, sonra da fertlerin büyük bir ekseriyetinin düşmanlığına ve karşı koymasına" yol açacağını vurgulamıştır (Kara, 2001: 17).

Filibeli Ahmet Hilmi, Müslüman dünyasının yeniden ayağa kalkabilmesi için iki yol bulunduğunu ifade etmiştir. Birincisi, Batıyla hiçbir biçimde iletişime girmemek olduğunu söylemiş ve bunun imkânsız olduğunu ifade etmiştir; ikincisi İslami esasları bozmaksızın modernleşmeden ve ilerlemeden söz etmiştir (Harputlu, 2005: 18-19).

Filibeli Ahmet Hilmi, Batı kültürünün ve medeniyetinin özgün haliyle ithal edilmesine itiraz etmiştir. Toplumun değer yargılarına zıt olmayacak bir medenileşme biçimini kabul etmiş, geçmişi dikkate almaksızın Batı'ya körü körüne öykünmeye kalkışmanın toplumu ya sosyal kanunlar ile çatışarak başarısızlığa iteceğini ya da topluma kültürel hüviyetini kaybettirerek fertleri din ve benliğinden uzağa düşüreceğini söylemiştir. Dinsel duygularla bilimsel ilkelerin birbirine destekte bulunması gerektiğini söyleyen Filibeli Ahmet Hilmi, Batı medeniyetine öykünülmesinin yerli değerlere zararda bulunacağını ama Avrupa'dan alınan her şeye bağnazlıkla yaklaşılmasının da yanlış olduğunu söylemiştir. Bu manada bağnazlığa ve öykünmeye itiraz etmiştir. Avrupa medeniyetinin yalnızca maddi gereksinimleri gidermesinden dolayı kusurlarının bulunduğunu, dinsel ve ahlaki ilkeleri ikinci plana attığı için kendi toplumunu makine haline getirdiğini ifade etmiştir. Bunun yanı sıra bir taraftan hak, eşitlik ve hürriyet gibi prensipleri savunur iken diğer taraftan diğer milletleri sömüren bu medeniyetin hakiki yüzünü bu şekilde ortaya koyduğunu söylemiştir (Özervarlı, ?: 425).

Filibeli Ahmet Hilmi, dönemin önde gelen İslamcı mütefekkirlerinden biridir. Gerek eserleriyle gerekse yaptığı çalışmalarla bu fikre hizmet etmiştir. Dönemini betimlerken bir rüyasını anlatan yazar, devletin ve halkın içinde bulunduğu durumun çözümlenmesi için bazı önerilerde bulunmaktadır:

"*Çoktan beri rüya görmemiştim. Soğuktan mı neden bilmem. Hele dün bir tane görmek nasip oldu... Bir büyük ada, ortasında nîm üryan, hasta, nâlan biri yatıyordu. Biçarenin üzerinde kehle geziniyor, vücudunu kemiriyordu. 'Acaba bu biçare kim?' dedim. 'Millet' dediler. 'Ne kadar bitlenmiş dedim. 'Onlar bit değil, bir kısım memurîn-i hükümet' dediler. Hasta bağırmaya başladı... Bir elinin serçe parmağını bir kedi, öbür elinin başparmağını bir kaplan yakalamış koparmaya çalışıyordu. Bir pîr-i âl-i kâmet geldi. 'Ne bağırıyorsun... Parmaklarını bâd-ı heva yemiyorlar ya, ikisi de birer onluk verdi' dedi. Bir köşede birçok kişi oturmuş, her birinin üzerinde binlerce sinek, bunları def' edeceğiz diye uğraşıp duruyorlar. 'Bunlar kim, bu sinekler?...' dedim. 'Bunlar mebusan, sinek zannettikleri istidalar, layihalar, izahnameler vesâiredir*' dediler.

Diğer bir köşede beheri acz ü nâtüvanîye misal bir sürü biçare, boş bir tencerenin altında olmayan ateşi üflemekle meşguldü. 'Ya bu nedir?' dedim. 'Asdika, hasta millete çorba pişiriyorlar' dediler.

Diğer bir köşede beş on zat oturuyordu, hele bir tanesinin yüzü, gözü, kulağı kene, pire gibi hayvanlarla görünmez olmuş, bir kılınçlı zatın ellerinde, boynunda birçok sülük. 'Ya bunlar?' dedim. 'Vükelâ-yı devlet. Keneler, pireler, Şura-yı Devlet'in cici azası, beş binlik halifeler, ekâbir-i memurîn-i müstebidde vesaire, sülükler mürahık kumandanlar, paşalar' dedi." (Kara, 2001: 114-115).

Filibeli Ahmet Hilmi incelediği problemlerin ortaya çıkmasının nedenlerini sistematik olarak değerlendirmiştir. Dönemindeki durumun ortaya çıkmasının en önemli etkeni, İslam'la akıl arasında bulunan ilişkinin zedelenmesidir. Müslümanlık, dinler içinde bilimi en fazla öne alan dindir ama İslam'ın bu gerçeği, bilimin belirli sahalarla hudutlandırılması ve naklin öncelenmesinden dolayı negatif şekilde etkilenmiştir. Bir toplumun çökmesine neden olan koşulların Müslümanlığın yayılmasından çok vakit geçmeden önce zaten bulunduğunu söyleyen Filibeli, İslam toplumu ile rekabette bulunabilecek bir kuvvet olmadığı için bu gerileme hissedilmiştir. Bilim adamları, şeyhler ve din görevlilerinin mümtaz bir toplumsal sınıf biçimini almasını tenkit etmiştir. Çünkü mümtaz dinsel sınıfların üstünlük sağladığı dönemlerde bilimden ve akıldan uzaklaşılmıştır (Filibeli Ahmet Hilmi, 2005b: 509-511).

Politik hırsların dinle ilişkilendirilmesiyle mezhep ihtilaflarının arttığını ifade eden Filibeli Ahmet Hilmi, mezhepsel ihtilaf tanımlamasının artık basit olduğunu, buna "dinsel ihtilaf" demenin daha doğru olacağını söylemiştir. Bunların İslam'a karşıt olanların elini kuvvetlendirdiğini ve Müslümanlığa büyük zararlar verdiğini söylemiştir. Avrupa'nın bilhassa ekonomik saldırısına karşı Müslümanların toplumsal bir gaye anlayışıyla mücadele edebileceklerini, ihtilaflarınsa buna engel olduğunu ifade etmiştir (Filibeli Ahmet Hilmi, 2005b: 524-530).

Filibeli Ahmet Hilmi, dinsel gerçeklerin yerini alan biçimciliği tenkit etmiş, mekanizmin yerine ruhun ve düşüncelerin konmasının gerektiğini ifade etmiştir. Dağlarda bulunan teröristlerin de ibadet ettiğini, bununsa dini düşüncenin nasıl yanlış anlaşıldığını ortaya koyduğunu söylemiştir. Bilim adamlarının ilerleme düşüncesini artık Kuran'dan alması, şeyhlerin de bir köşeye çekilmekten vazgeçerek millete faydalı olmaları gerektiğini söylemiştir (Filibeli Ahmet Hilmi, 2005b: 536-537).

Kur'ân-ı Kerim'in sunduğu hakikatlerden uzaklaşmanın sürmesi durumunda Ahmet Hilmi'ye göre netice mutlaktır: "Bugün mevcut olan zihniyet ve şekli aynen

bırakmakta inat edersek, iki neticeden birisini arzu etmiş sayılırız. Ya cahil, sefil ve mahkûm bir toplum yahut da bir aralık ismen Müslüman kaldıktan sonra fırsat bulur bulmaz dine düşmanlık gösterecek bir aydın toplum." (Filibeli Ahmet Hilmi, 2005b: 542).

Filibeli Ahmet Hilmi, dinin gerekli olduğu üstünde durur iken bunu ahlakla ilişkilendirmiştir. Dinin ahlaki esaslar ile başladığını ve dinle ahlakın birbirinden ayrı düşemeyeceğini, ahlakın görevlerden müteşekkil olduğunu ve bu görevlerin de yapılabilmesi için kutsal bir gerekçenin, yani dinin bulunması gerektiğini söylemiştir. Bu hususta, dinin kötü gösterilmesine yönelik olarak tarihten alınan olumsuz örneklere karşı, bunun dini kötü bir şey yapmayacağını ifade etmiştir. Buna ek olarak, dini inanışların fert için vazgeçilmez olduğunu, sosyal yaşam için de birleştirici role sahip olduğunu söylemiştir. Felsefenin, insani gereksinimler dikkat alınarak, hiçbir surette dinin yerine konamayacağını savlamıştır (Aydın, 2001: 69-85).

Filibeli Ahmet Hilmi, maddeciliği savunanlar ve maddeciliği İslam'la bağdaştırmaya çalışanlar ile ciddi münakaşalar yapmıştır. Bilhassa, "Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?" adlı kitabıyla materyalizmin yanı sıra pozitivizme ve bilimciliğe de itiraz etmiştir (Güzel, 2002: 63-81). İslamcılar, genellikle tasavvufa karşıdır ve tasavvufun ıslah edilmesi gerektiğini söyler. Filibeli Ahmet Hilmi'nin bilhassa Avrupalı panteist ve monist filozofların yapıtlarına karşı Vahdet-i Vücut'u savunması dikkat çekicidir. Bunu "Âmâk-ı Hayal" adlı eserinde de görmek mümkündür (Filibeli Ahmet Hilmi, 2014).

Materyalizm, maddenin başlangıcının ve sonunun olduğunu maddeden ayrı olarak hiçbir şeyin var olmadığını onaylarken; maddeyi meydana getiren, yoktan var eden ve ona yön veren üstün bir gücün varlığını inkâr eder. Duyu organlarının haricinde başka bir bilginin var olduğu reddedilirken insanın mutlu olmasının sebepleri maddi hazlarda aranmış, metafiziğe dayalı doktrinler inkâr edilmiştir (Filibeli Ahmet Hilmi, 2001: 90-92).

Materyalizmin kabul görmesi ile beraber İslam dünyasının İslam topluluğunun terakkiye geçeceğini söyleyenlerin fikirlerine de Ahmet Hilmi katılmaz. Ahmet Hilmi maddecilik düşüncesinin en yaygın olduğu ülkelerden biri olan İtalya'nın Trablusgarb savaşında zor duruma düştüğünü söyler. Bu durumun da gayet olağan bir durum olduğunu düşünür. Çünkü Ahmet Hilmi'ye göre herhangi bir dine mensup olmayan kişilerde vatan, fedakârlık, bayrak duyguları tamamen yok olur, hayvani isteklerden başka bir arzuları olmaz. Filozof bu düşüncenin tam tersine en işgalci en üstün faydalanmayı ve sömürmeyi en iyi bilen ülke olarak İngiltere'yi örnek verir. O İngiltere'nin diğer devletler içinde en dindar devletlerden biri olduğuna da vurgu yaparak, dinin esaslarının terakkiye hiçbir şekilde engel olamayacağını söyler (Albayrak, 1974: 75).

Tartışılan hususlardan birisi olan içtihada ilişkin olarak da bireysellikten çok kurumsallığın önemli olduğunu düşünmüştür. İçtihadın tek başına terakkiyi sağlamayacağını, Şia'daki gibi her tipi serbest olan içtihadın onları gerilikten kurtarmadığını ifade etmiştir. Ama değişmekte olan toplumsal koşulların bir gereksinim oluşturduğunu işaret eden Filibeli, bir bilim adamları topluluğu teşkil etmekten ve onları içtihat yetkisine sahip kılmaktan söz etmiştir. "Yüksek İctihat Meclisi" adını verdiği bu toplulukça tüm mezheplerin tetkik edilerek "hikmet/felsefe ve sîret" sıfatı ile bir araya getirilmesi, tek mezhep yapılması ve ihtilafların ortadan kalıdırılmasının önemine dikkat çekmiştir (Filibeli Ahmet Hilmi, 2005b: 550-552).

Ahmet Hilmi'ye göre, "dinde içtihat kapanmıştır" düşüncesi yanlıştır. Çünkü onun görüşüne göre dini ilgilendiren konularda, değişmesi mümkün olmayan esasların

yanında birçok dünyevi meselelerle ilgili ihtiyaçlar da bulunmaktadır. Düşünür dünyevi meselelerle ilgili ihtiyaçları, insani çalışmalar sayesinde ortaya çıktığından değişebileceğini söyler. Çünkü Ahmet Hilmi'ye göre, bir müçtehit içtihatlarını ileriki zamandaki ihtiyaçları göz önünde bulundurarak değil, kendi döneminin ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak yapar. Her müçtehitin ilmi duruşunu döneminin ilmi düzeyi ve kudreti ortaya çıkarmaktadır. Ahmet Hilmi önceki topluma öküz arabası, günümüzdeki topluma ise tren benzetmesi yapmaktadır. Ona göre öküz arabasını en iyi şekilde tamir edilmesi, yararlarının artırılması gibi direktiflerle treni onarmak hatta treni kullanmak mümkün değilse; eski içtihatlar ile bugünün ihtiyaçlarını yerine getirmek de tıpkı bu şekilde mümkün değildir. Bu münasebetten dolayı yeni içtihatlara ihtiyaç vardır (Filibeli Ahmet Hilmi, 2005b: 550).

Filibeli Ahmet Hilmi'nin içtihattan daha mühim gördüğü mesele ise o içtihatın nasıl bir şekilde yapılacağı meselesidir. Düşünür, ilk olarak dinin yaratılıştan geldiğini, siyasal nedenlerle veya modernlik, çağdaşlık gibi farklı maskeler altında ortaya çıkan yorumların dinin manasına isyan olacağını belirtir (Filibeli Ahmet Hilmi, 1963: 266).

Ahmet Hilmi, Türkiye ve İran'ın muhafazakârlık ve eski bilim adamlarına bağlılık konusunda ciddi bir bağnazlık sergilediklerinden yakınmıştır. İki devletin ilmiye zümresinin bir taraftan bilimlerin öğretilmesinin gerekliliğini savunur iken diğer taraftan bu bilimleri zararlı gösteren fikir sisteminin sürmesi hususunda ısrar ettiklerini ifade etmiştir. Oysa İslam'ın bilimlerin karşısında olmadığını, dini gerçeklerin yerini tutan eski içtihatların sonucu olan evrenin o dönemdeki fikir sistemi ile ilmi verileri bağdaştırmanın da imkânsız olacağını belirtmiştir. Buna ek olarak, bu bakış açısına sahip bilim adamlarının Müslümanlığın karşılaştığı tehlikeleri görmekten ve bu tehlikeleri ortaya çıkaran nedenleri anlamaktan uzak olduğunu, bu koşullar altında Müslüman toplumunun ıslah edilmesinin sonuçsuz olacağını da söylemiştir (Filibeli Ahmet Hilmi, 2005b: 545-548).

Medreselerin eski yapıtların sergilendiği bir müze durumunda olduğunu ifade eden Filibeli, Avrupa karşısında en azından bir savunma durumuna geçebilmek için bazı tedbirlerin alınmasının gerekliliğini ileri sürmüş, bunları iki başlıkta ele almıştır:

> "*Birincisi: İslam vatanlarından her birine özgü mahalli tedbirler.*
>
> *İkincisi: Bütün İslam âlemine, yani İslam ve Müslümanlara özgü genel tedbirler.*
>
> *Birinci kısım tedbirlerden bize ait olanları şu şekilde özetlenebilir ki, diğer İslam ülkelerince de uygulanması çok mümkün ve faydalıdır:*
>
> *1- İlmiye sınıfının görevlerinin tayin ve taksimi,*
>
> *2- Medreselerin, yeni okullar tarz ve yöntemine uygun biçimde şekillendirilmesi,*
>
> *3- Tedrisatın ıslahı,*
>
> *4- Belde ve kazaların manevi idaresine yetki ve yeteneği olan özel bir sınıfın yetiştirilmesi*." (Filibeli Ahmet Hilmi, 2005b: 549).

Filibeli Ahmet Hilmi bir dinin yaşamsal ögeleri olarak gördüğü "kulların sorumluluğu, kaza ve kaderin manası, iki âlemde dinin maksadı, dünyevi ve uhrevi saadet, çalışmanın ve içtihadın gerekliliği, ilim ve idrakin kıymeti" düşüncelerinin ifade ettiği hakiki anlamlarıyla Müslümanlara anlatılmasının gerekliliğini ifade etmiştir. Dinin sadece dini duygu ile ayağa kalkabileceğini iddia etmiş, tersi durumda "şekli ibadetle meşgul makineler"in geleneği sürdürmeye dönük tavırlarının dini yıkılmaktan kurtaramayacağını belirtmiştir (Filibeli Ahmet Hilmi, 2005b: 552-553).

Filibeli Ahmet Hilmi, Batı'ya körü körüne yönelenlere ve Batı'dan gelen fikirlere körü körüne taraftar olanlara İslam merkezli tenkitler yapmıştır. "Allah'ı inkâr

Mümkün müdür?" adlı kitabında "Ne yapılıyor ve yapılmalıdır?" sorularının yanıtını şu biçimde vermiştir:

> "*Bu milleti, Avrupa'dan körü körüne ve iğreti alınan beş on düsturla başka bir kalıba dökmeye kalkışmak son derece gülünç bir haldir. Kuru bir taklitle ciddi şekilde terakki edemeyiz. Sahte ilimle yalnız kıyafetimizi ve birtakım eşkâli medenileştirebiliriz(!) ki, bu tekamül olmadıktan başka, zaten züğürt olan bizleri, pahalı bir geçim tarzına sürükleyerek, tam iflasa götürür. İlerlemek istiyorsak, bir yandan inhitat sebeplerini, öte yandan içtimai bünyemizin unsurlarını tetkik etmeliyiz. Biz, milliyetimizi meydana getiren temelleri düzeltecek ve kuvvetlendirecek yerde, bu temelleri harap halde bırakıp, yeni temeller atmaya kalkışırsak, intihara teşebbüs etmiş oluruz. Fakat ilerleme ve yenileşme anlamına yabancı kalır da geri görüşler içine saplanırsak, içtimai varlığımız kansızlıktan mahvolur*" (Ahmet Hilmi, 2005a: 37).

"İslam Tarihi" adlı yapıtında Batı'yla yalnızca politika sahasında mücadele etmenin başarıyı getiremeyeceğini savunan Filibeli Ahmet Hilmi, Batı'yla rekabet edebilmek için Müslümanların da bir Batılı marifetine ve zihnine sahip olmasının gerekli olduğunu ama bunun olması halinde İslam'ın zarar göreceğini ifade etmiştir. Taklit ile oluşacak değişimin dinin temel kurallarını sarsacağını belirtmiş, yapılması gerekenin dinle bilim arasındaki çatışmanın yok edilmesi olduğunu ifade etmiştir (Ahmet Hilmi, 2005b: 547-548).

Batılı fikir akımları ile alakalı bütün tenkit ve analizlerinde felsefî tartışma düzeyi açısından Filibeli Ahmet Hilmi, dönemindeki öteki İslâmcı yazarlardan daha niteliklidir. Onun Batılı düşüncelere yaptığı tenkitlerin esasını, dönemin Müslüman dünyasına da tesir etmeye başlayan maddecilik ve olguculuk gibi dini inançlara karşıt akımlar meydana getirmiştir. Maddecilerin düşüncesinde yalnızca dinin değil felsefenin de yerinin olmadığını ifade eden Filibeli, bu çerçevede biyolojik materyalizmin temsilcilerinden Ernst Haeckel'i tenkit etmiştir. Her şeyi maddeye ve kuvvete irca eden Haeckel'in "fizyolojik soyutlama" şeklinde isimlendirdiği kuvvete bir yaratıcılık, anlayışlı ve bilinçli çalışma işlevi yüklemesinin bilim ve felsefe ile bağdaşamayacağını söylemiştir. Bu yaklaşımın insanları taşlar ile aynı düzeye indirgediğini, bilime değil tahminlere yaslandığını söylemiştir. Maddecilerin metafiziği inkâr ettiğini fakat gözleme ve deneye dayanmayan çıkarımlar ile âdeta yeni bir metafizik kurduğunu ifade etmiştir. Buna ek olarak, Auguste Comte'a da tenkitler getirmiş, onun ilâhî dinleri inkâr etmesinin ardından kendisine ait olgucu dini kurduğunu söylemiştir (Ahmet Hilmi, 2005b: 425-426).

Filibeli Ahmet Hilmi, dönemin ruhuna uygun olarak önceki dönemlerin düşünsel ürünlerinin incelenip doğru ve yararlı olanlarının alınması, sakıncalı olanların da bırakılması, ahlak ve gelişime uygun olmayanlarınsa değiştirilmesinin lazım olduğunu vurgulamıştır. Bunun da dini ortadan kaldırarak yerine kuşkuculuğu getirmekle mümkün olmayacağını ifade etmiştir (Ahmet Hilmi, 2005b: 426). Dinsel ögeleri tümüyle toplumdan atmayı arzu eden modernistlere karşı çıkıp çıkış yolunu göstermiştir: "Düşünelim ki biz de birtakım siyasi ve içtimai buhranlar geçirmekteyiz. Bu buhranlara ancak maneviyatımızdan, dinimizden alacağımız kuvvetlerle mukavemet ve mukabele edebiliriz." (Ahmet Hilmi, 2005a: 36).

Filibeli Ahmet Hilmi, içinde bulunduğu devirde, modernleşme bağlamında epeyce bir münakaşası yapılan feminizm konusuna da değinmiştir. Ona göre kadın ve erkek arasında fennen bir fark bulunmaktadır. İki cins eşit değildir, ikisi arasında belli farklar vardır. Bir kadın iyi bir eş ve anne olmazsa o toplumun batması ve geri kalması oldukça normaldir. Kadının hem bilgili hem de ahlaklı olması gerekmektedir ki

yetiştirdiği çocuk topluma faydalı olabilsin. Feminizme karşıdır, ama kadınlara İslam dini bağlamında oldukça fazla önem vermektedir (Bektaş, 2015: 3-74).



SONUÇ

Osmanlı'nın son iki yüz senesinde "modernite" kavramı, farklı isimlerle daima gündemde olmuştur. Lale devrinden hatta Fatih Sultan Mehmet döneminden beri devlet elitleri ve aydınlar Batı'yla farklı münasebetlere girmiş ve hem devlette hem de toplumda bazı değişikliklere gitmiştir. Özellikle Lale devrinden itibaren askeriye sınıfında yapılan değişikliklerle birlikte modernleşme düşüncesi ve bu düşüncenin pratikleri ciddi derecede önem kazanmaya başlamıştır. "Modernleşme, Çağdaşlaşma, Batılılaşma" gibi kavramlara; Osmanlı Türkçesinden bir karşılık bulan münevverler "Medeniyet" sözcüğünü kullanmış ve medenileşme adına farklı adımlar atmıştır. Özellikle Tanzimat döneminde aydınlarımız, Batı'yla sahih ilişkiler kurmaya başlamış, kendi dinamiklerimizi de ihmal etmeden modernleşmenin zaruri bir hal aldığının farkına vararak kimi girişimlerde bulunmuştur. Sonraki evrelerde de Batılılaşma, modernleşme ve çağdaşlaşma gibi kavramlar Osmanlı için vazgeçilmez konumda olmuş, II. Meşrutiyet döneminde artık bu konu tartışma konusu olmaktan çıkmıştır. II. Meşrutiyet döneminde moderniteyle ilgili olarak ölçü tartışmaları yapılmış, Batı'yla münasebetlerin devam etmesi gerektiği ifade edilmiştir. Tek tartışılan konu, Batılılaşmanın ve modernitenin ne ölçüde uygulanması, hangi kriterler bağlamında konuya yaklaşılması olmuştur. Bu da gösteriyor ki modernite, Osmanlı'nın son yıllarında üstünlüğünü kabul ettirmiştir.

Çalışmamızın ana eksenini modernite ya da diğer karşılıklarıyla Batılılaşma, Medenileşme ve Çağdaşlaşma oluşturmaktadır. Osmanlı'nın yıkılmaya yüz tuttuğu II. Meşrutiyet döneminde modernite fikri İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülük akımının ana konularından biridir. Çünkü zaten Osmanlı'nın son iki yüz senesinde modernleşme farklı biçimlerde ve dozajlarda uygulanmaktadır hatta Tanzimat'tan itibaren konu bir devlet meselesi haline gelmiştir. II. Meşrutiyet döneminde de aydınlar, devletin ve toplumun içinde bulunduğu durumu dikkate alarak moderniteye farklı perspektifler yöneltmiştir. Modernleşmenin gerekli olduğunun farkında olan aydınlar, kendi ideolojileri bağlamında bir oran ve miktar tartışmasına girerek ne kadar medenileşeceğimiz hususunda fikirler üretmiştir. Bu çerçevede İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülük fikir akımları; modernite mevzuuyla farklı şekillerde ilgilenmiş, kendi inançları bağlamında bu konunun önemli ve değerli olduğuna inanmışlardır.

Batıcıların yaklaşımı uç noktadadır. Onlar, modernitenin gerekliliğinden ziyade moderniteye mecbur olduğumuzu ifade etmektedir. Abdullah Cevdet, Celal Nuri ve Baha Tevfik gibi aydınlar; modernite konusunda ılımlı bir tavır içerisinde değildirler. Onlara göre kayıtsız ve şartsız modernleşilmeli, bu konuda hiçbir tartışma yapılmamalıdır. Batı medeniyeti dairesine girmek ve bu çerçeve içinde yaşamak Türk milleti için zorunluluktur. Bu çerçevede, Baha Tevfik; maddeci ve materyalist bir dünya görüşüyle konuyu ele almıştır. Pozitivist bir bilimsel anlayışa sahip olan Baha Tevfik için önemli olan Batı'nın bugünkü durumuna gelmesini sağlayan sebepleri analiz etmek ve olgucu bir anlayışla bunları Osmanlıda uygulamaktır. Din karşıtı bir tutum içinde olan Baha Tevfik, moderniteyi de bu bağlamda görmüştür. Moderniteyi materyalist, natüralist ve pozitivist bir perspektifle ele alan yazar; konunun tartışmadan uzak olduğunu ve asıl reçetenin bilim ve fen konusunda ilerlemek için Batı'nın gittiği yoldan gitmek olduğunu açık ve net bir biçimde ifade etmiştir. Abdullah Cevdet'ten etkilenen Baha Tevfik'in fikirleri sert ve katıdır. Din konusunda, inançsız olsa da daha ılımlı bir yaklaşım benimseyen ve halkı karşısına almak istemeyen yazar, bilim ve kültür konusunda modernitenin tartışmasız kabulünden yanadır.

Türkçüler, bu iki kutbun tam ortasında yer almaktadır. Asıl itibarıyla Batılı bir fikir akımı olan milliyetçiliğin ileri versiyonu olan Türkçülük, modernitenin gerekli ve vazgeçilmez olduğunun farkındadır. Rıza Tevfik, Yusuf Akçura, İsmail Gaspıralı ve Ziya Gökalp Türk kalarak, Türklükten taviz vermeden Batı'yla münasebet kurulmasının gerekli olduğunu ifade etmektedir. İslamcılar gibi çekinceleri olan Türkçüler, İslamcılara göre Batıcılığa ve moderniteye daha yakındır. Türkçülük denince akla ilk olarak Ziya Gökalp gelir. Aynı zamanda bir toplumbilimci olan Ziya Gökalp, merkeze Türklüğü koymakta, Türklüğün ilerlemesi için de Batılılaşmanın ve modernitenin elzem olduğunu ifade etmektedir. Özellikle, "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" adlı eserinde Ziya Gökalp, konunun çerçevesini çizmekte ve Türklükle modernite arasındaki ilişkileri farklı boyutlarıyla incelemektedir. Ekonomik, sanatsal, edebi, sosyolojik ve dinsel bağlamda modernite konusuna yaklaşan yazar; yönümüzün Batı olması gerektiğini, Doğu'dan ve Doğu kültüründen uzak durmamızın ne kadar önemli olduğunu anlatmıştır.

İslamcılık fikir akımı, Osmanlıcılığın II. Meşrutiyet dönemindeki devamıdır. Sait Halim Paşa, Mehmet Akif ve Filibeli Ahmet Hilmi gibi fikir adamları; modernite konusuna yabancı ve uzak değillerdir. Batı'yla münasebet kurulması gerektiğinin farkındadırlar ve bunu da gerekli görmektedirler. Ancak bu fikir adamları ve özelde inceleme alanımıza giren Filibeli Ahmet Hilmi, modernleşmeyi sınırlı bir evren içinde değerlendirmiştir. İslami duyarlılıkla hareket eden Ahmet Hilmi'ye göre Batı'yla münasebet kurulmalıdır, onların ulaştığı seviyeye ulaşmak elzemdir. Teknik ve metodoloji açısından Batı'nın ulaştığı seviyeye ulaşmanın yanı sıra, onların ilmi gelişmeleri de bir biçimde alınmalı ve bu hususta ne gerekiyorsa yapılmalıdır. Ancak Batı'yla münasebet kurulurken İslam ve İslami değerler unutulmamalı, onların din ve kültüründen menfi anlamda iktibaslar yapılmamalıdır. "İktibas" kelimesi Filibeli için oldukça önemlidir, o teknik ve metodoloji konusunda iktibasçı/seçmeci/eklektik bir tavır içerisindedir. Batı'yla ilişkilerde kültürel bir perspektif seçilmemesi, tersine daha bilimsel bir perspektifle soruna yaklaşılması gerektiğini düşünmektedir.

Çalışmamızda; İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülük noktainazarından modernite ve Batılılaşma sorunu ele alınmıştır. Konu, Filibeli Ahmet Hilmi, Baha Tevfik ve Ziya Gökalp'in düşünceleri açısından incelenmiştir. Literatüre bakıldığı vakit, konuyla ilgili farklı çalışmaların bulunduğu görülecektir. Özellikle, Türk siyasal tarihini inceleyen bilim adamları modernite sorununu farklı cepheleriyle ele almıştır.

KAYNAKÇA

ADANIR, F, 1996. Makedonya Sorunu, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
AKARSU, B. 1974. Felsefe Terimleri Sözlüğü, İnkılap Kitabevi, İstanbul.
AKÇURA, Y. 1976. Üç Tarz-ı Siyaset. Türk Tarih Kurumu, Ankara.
AKYOL, E. D. 2013. Sultan II. Abdülhamid Döneminde Sosyal Politika Uygulamaları Sosyal Politika Çalışmaları. Yıl: 13 Sayı: 31 Temmuz-Aralık 2013
AKSUN, Z. N. "Ön söz" (Filibeli Ahmet Hilmi, İslâm Tarihi içinde), C. I, Ötüken Yayınları, İstanbul. s. 15-34
AKŞİN, S. 1980. 100 Soruda Jön Türkler ve İttihat Terakki, Gerçek Yayınevi, İstanbul.
AKŞİN, S. 1990. Siyasal Tarih, Türkiye Tarihi-3 Osmanlı Devleti 1600-1908, (Ed.: Sina Akşin), Cem Yayınevi, İstanbul.
ALBAYRAK, S. 1974. Önsöz (Filibeli Ahmet Hilmi, Huzur-u Aklü Fen'de Maddiyyûn Meslek-i Dalaleti Tercüman 1001 Eser İçinde), İstanbul.
ALKAN, N. 2009. Mutlakiyet'ten Meşrutiyet'e II. Abdülhamit ve Jöntürkler, Selis Kitaplar, İstanbul.
ALKAN, N. 2011. Selanik İstanbul'a Karşı, Timaş Yayınları, İstanbul.
ARTUÇ, N. 2008. II. Meşrutiyetin İlanı, Doğu Batı Dergisi (II. Meşrutiyet 100. Yıl), C. I, İstanbul, s. 65-82.
ASLAN, T. 2006. Garpçılar ve Garpçılar Arasındaki Fikir Ayrılıkları, Kastamonu Eğitim Dergisi, C. 14, No. 2, s. 629–636.
ASLAN, T. 2008. II. Meşrutiyet Düşüncesinin Cumhuriyet'e Tesirleri, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, S. 21, s. 345-378.
ATEŞ, M. 2004. Baha Tevfik'te Din ve Tanrı Problemi, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya.
AYDIN, Ö. 2001. Filibe'li Ahmed Hilmi'nin Din Anlayışı, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.4.
BAĞCI, R. 1987. Baha Tevfik'in Hayatı, Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi, İzmir.
BAĞCI, R. 1994. Baha Tevfik'in Edebi ve Felsefi Eserleri Üzerine Bir Araştırma, Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, İzmir.
BAŞAK, S. 2004. Kültür Olgusu Analizleri ve Üç Tarz-ı Siyaset, Odak Yayınları, Ankara.
BAŞARAN, F. 2010. Baha Tevfik'in Mecmuacılığı, Yüksek Lisans Tezi, Niğde Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
BAYKARA, T. 2003. Türk Kavramının Öne Çıkmasında Gökalp"in Yeri, İsmail Bey ve Ziya Gökalp Sempozyumları, Haz.: H. Dündar Akarca, Türksoy Türk Kültür ve Sanatları Ortak Yönetimi, Ankara, s. 206-211.
BEKTAŞ, E. 2015. II. Meşrutiyet Dönemi Entelektüel Hayatının Önemli Bir Siması: Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
BERKES, N. 1997. Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler I, Cumhuriyet Yayınları, İstanbul.
BERKES, N. 2019. Türkiye'de Çağdaşlaşma, (Haz.: Ahmet Kuyaş), YKY, İstanbul.
BEYDİLİ, K. (1991) Bağdat Demiryolu. TDVİA, C.4, İstanbul, s. 442-444
BİREN, T. 2006. Bürokrat Tevfik Biren'in II. Abdülhamit, Meşrutiyet ve Müe Mukr Hatıraları, C. II, (Haz.: Fatma Rezan Hürmen), Pınar Yayınları, İstanbul.
BLACK, C. E. 1986. Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri, Çeviren: Fatih Gümüş, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara.

BUZPINAR, Ş. T. 2008. Celal Nuri'nin Batılılaşma ve İslam Arayışları Üzerine Notlar, Muhafazakâr Düşünce, S. 16–17, s. 213-230.
CÖMERT, İ. 1992. Önsöz (Filibeli Ahmet Hilmi, Senusîler ve Sultan Abdülhamit içinde) Ses Yay. İstanbul, ss. 7-12.
ÇELİK, H. 1994. Ali Suavi ve Dönemi, İstanbul.
ÇELİK, C. 2006. Gökalp'in Bir Değişim Dinamiği Olarak Kültür-Medeniyet Teorisi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, S. 21, s.43-63.
ÇETİN, A. 1998. Hikmet, DİA, c. XVII, İstanbul.
ÇETİNKAYA, B. A. 2002. Modern Türkiye'nin Felsefi Kökenleri, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 6, S. 2, s. 65-91
ÇETİŞLİ, İ. 2007. İkinci Meşrutiyet Dönemi Türk Edebiyatı, Ed.: Çetin, Nurullah, Akçağ Yayınları, Ankara.
DALGIÇ, O. K. 2018. Ziya Gökalp'in Türk Milli Kimliği Algısı Ve Türkçülük Anlayışı, Yüksek Lisans Tezi, Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
DEMİRCİ, R. 2014. Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'ye Göre İslâm Düşüncesinin Problemleri, Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
DERİNGİL, S. 2017. II. Abdülhamid'ten Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet. İletişim Yayınları, İstanbul.
DUMANT, P. 1998. Türk Yurdu Dergisi ve Rusya Müslümanları 1911-1914, Türk Yurdu. Cilt: 1, Çev.: Saime Selenga Gökgöz, Tutibay Yayınları, Ankara.
EKİCİ, M. Z. 1997. II. Meşrutiyet Devri Fikir Adamı Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'nin Hayatı ve Eserleri, Doktora Tezi, İstanbul Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
ERASLAN, C. 1991. II. Abdülhamit Devrinde Osmanlı Devleti'nin İslam Birliği Siyaseti, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
ERCAN, Y. 1987. Osmanlı İmparatorluğu'nun Dağılma Dönemi ve Yıkılışının Nedenleri, Silahlı Kuvvetler Dergisi. S. 307, s. 39-48.
ERDEM, E. 2016. Sanayi Devriminin Ardından Osmanlı Sanayileşme Hamleleri: Sanayi Politikalarının Dinamikleri ve Zafiyetler Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, Sayı: 48, Temmuz-Aralık 2016 Kayseri s.17-44.
ERGİN, O. N. 1977. Türkiye Maarif Tarihi 1-5. İstanbul, Dicle Kitabevi.
ERGÜL, N. 2009. Osmanlı Modernleşmesi Ve Iı. Meşrutiyet Dönemi Batılılaşma Tartışmaları, Yüksek Lisans Tezi, Gebze Yüksek Teknoloji Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
ERİŞİRGİL, M. E. 1984. Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp, Remzi Kitapevi. İstanbul.
ERYÜKSEL, A. 1991. Önsöz (Filibeli Ahmet Hilmi, Muhalefetin İflası içinde), Nehir Yay. İstanbul, ss. 9-14.
EYİCİL, A. 2002. Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti, Türkler Ansiklopedisi XIII, Türk Dünyası Vakfı Yayınları, Ankara, s. 228-244.
FİLİBELİ, A. H. 1327. XX. Asırda Alleme-i İslam ve Avrupa Müslümanlara Rehber-i Siyaset.
FİLİBELİ A. H. 1910. Din-i İslam Hakkında Hacı Ömer Yamaoka Efendi'nin Bir Konferansı Yeni Tasvir-i Efkâr, nr. 275.
FİLİBELİ A. H. 1963. Arifler Sofrası çev. Şemseddin Yeşil, Sinan matbaası, İstanbul.
FİLİBELİ A. H. 1996. İslam'ın Esası, Adnan Bülent Baloğlu-Halife Keskin, İstanbul.

FİLİBELİ A. H. 2001 Allah-ı İnkâr Mümkün Mü? çev. Necip Taylan, Çağrı Yayınları, İstanbul.
FİLİBELİ A. H. 2005a. Hikmet Yazıları, Haz.: Ahmet Koçak, İnsan Yayınları, İstanbul.
FİLİBELİ, A. H. 2005b. İslam Tarihi, Anka Yay., İstanbul.
FİLİBELİ A. H. 2014. Âmâk-ı Hayal, Kaknüs Yay., İstanbul.
FİLİBELİ A. H. 2019 İlm-i Ahvâli'r-Ruh Büyüyenay Yay., Haz.:Hicret Osta İstanbul.
GÖKALP, Z. 1976a. Türkçülüğün Esasları, Haz.: Mehmet Kaplan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları. İstanbul.
GÖKALP, Z. 1976b. Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak, Türk Kültür Yayınlarıi İstanbul.
GÖKALP, Z. 1976c. Kızıl Elma, Haz.: Hikmet Tanyu, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
GÖKALP, Z. 1976d. Yeni Hayat Doğru Yol, Haz.: Müjgan Cumbur, Kültür Bakanlığı Yayınları İstanbul.
GÖKALP, Z. 1976e. Türk Medeniyeti Tarihi, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
GÖKALP, Z. 1977a. Makaleler III, Haz.: M. Orhan Durusoy, Gündüz Matbaası, Ankara.
GÖKALP, Z. 1977b. Malta Konferansları, Haz.: Fahrettin Kırzıoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
GÖKALP, Z. 1977c. Makaleler IV, Haz.: Ferit Ragıp Tuncor, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.
GÖKALP, Z. 1981a. Makaleler V, Haz.: Rıza Kardaş, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
GÖKALP, Z. 1981b. Makaleler VIII, Haz.: Ferit Ragıp Tuncor, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
GÖKALP, Z. 1982a. Makaleler II, Haz.: Süleyman Hayri Bolay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
GÖKALP, Z. 1982b. Makaleler IX, Haz.: Şevket Beysanoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
GÖKALP, Z. 2010. Fırka Nedir? Bilgeoğuz Yayınları, İstanbul.
GÖKSEL, A. N. 1968. Ziya Gökalp Hayatı Sanatı Eseri, Varlık Yayınları, İstanbul.
GÜLER, R. 2006. Tanzimat'tan Iı. Meşrutiyet'e Medeniyet Anlayışının Evrimi, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
GÜLSOY, U. ve OCHSENWALD, W. (1998). Hicaz Demiryolu, TDVİA, C. 17, s.441-445, İstanbul.
GÜVEN, B. 2003. Aydınlanması Ahlak Anlayışı ve Türk Düşüncesine Etkileri: Baha TevfikÖrneği, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
GÜZEL, C. 2020. Türkiye'de Maddecilik ve Maddecilik Karşıtı Görüşler, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, C.19.
HANİOĞLU, Ş. 1981. Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi, Üçdal Neşriyat, İstanbul
HANİOĞLU, Ş. 1985a. Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902). I, İletişim Yayınları, İstanbul.
HANİOĞLU, Ş. 1985b Türkçülük, Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi. C. 5, İstanbul: İletişim Yayınları, s.1394-1399.
HARPUTLU, M. 2005. Filibeli Ahmet Hilmi, Ahenk Dergisi, S. 14.
HEYD, U. 2001. Türk Milliyetçiliğinin Kökleri, çev. Âdem Yalçın, Pınar Yayınları İstanbul.

HUYUGÜZEL, Ö. F. 2000. İzmir'in Fikir Ve San'at Adamları (1850-1950), Kültür Bakanlığı Yay. Ankara.
HÜLAGÜ, M. 1999. 1897 Osmanlı-Yunan Savaşı'nın Sosyal, Siyasal ve Kültürel Sonuçları, Osmanlı Ansiklopedisi, II, Yitik Hazine Yayınları, Ankara, s. 314-318.
IŞIN, E. 1985. Osmanlı Modernleşmesi Materyalizmi, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, C. II, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 363-370.
İNALCIK, H. 2007. Atatürk ve Demokratik Türkiye, 2. Baskı, İstanbul, Kırmızı Yayınları.
İPEKÇİ, V. 2012. II. Abdülhamid Dönemi İstanbul Sanayi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
İRTEM, S. K. 1999. Osmanlı Devleti'nin Makedonya Meselesi, (Haz.: Osman Selim Kocahanoğlu), Temel Yayınları, İstanbul.
KAÇMAZOĞLU, H. B. 2015. Türk Sosyoloji Tarihi II, 5. Baskı, İstanbul: Doğu Kitabevi.
KADRİ, H. K. 2011. Balkanlardan Hicaza İmparatorluğun Tasfiyesi, Pınar Yayınları, İstanbul.
KARA, İ. 2001. Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, Gerçek Hayat Yay., İstanbul.
KARAKAŞ, M. 2000. Türk Ulusçuluğunun İnşası, Vadi Yayınları, Ankara, s.257.
KARAKAŞ, M. 2008. Ziya Gökalp'e Yeniden Bakmak: Literatür ve Yeniden Değerlendirme. Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, (11) , 435- 476.
KARAKUŞ, R. 1995. 1908-1930 Türkiye'de Felsefenin Kavranışı ve Bu Kavranışta Dinin Rolü: Felsefe Serüvenimiz, Seyran Kitap, İstanbul.
KARAL, E. Z. 1977. Tanzimat'tan Bugüne Kadar Tarihçiliğimiz, Felsefe Kurumu Seminerleri. Türk Tarih Kurumu, Ankara. s.255-268.
KARAL, E. Z. 2011a. Büyük Osmanlı Tarihi C. IV, Atatürk Dil, Tarih, Kültür Yüksek Kurumu Yayınları, Ankara.
KARAL, E. Z. 2011b. Büyük Osmanlı Tarihi C. V, Atatürk Dil, Tarih, Kültür Yüksek Kurumu Yayınları, Ankara.
KARAVELİ, O. 2008. Ziya Gökalp'i Doğru Tanımak, 1.Baskı, İstanbul: Doğan Kitap.
KARPAT, K., 2012. Türk Demokrasi Tarihi Sosyal Kültürel ve Ekonomik Temeller, Timaş Yayınları, İstanbul.
KAYA, G. 1999. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Basın Yayın Faaliyetleri (1878-1909), Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1999.
KAYGI, A. 1992. Türk Düşüncesinde Çağdaşlaşma, Gündoğan Yayınları, Ankara.
KAYGUSUZ, B.N. 1957. Şeyh Bedreddin Simavenî, İhsan Gümüşayak Matbaası, İzmir 1957.
KESKİN, M. 2003. Ziya Gökalp'ın Din Anlayışı, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.8.
KILIÇ, S. 2000. II. Meşrutiyet Devri Aydınlarının Atatürk Üzerindeki Etkileri, Toplumsal Tarih, S. 11, s. 19-20.
KOÇAK, A. 2005. Önsöz (Filibeli Ahmet Hilmi Hikmet Yazıları İçinde), İnsan Yayınları, İstanbul, s. 15-89.
KODAMAN, B. 1987. Sultan II. Abdülhamid Devri Doğu Anadolu Politikası. Ankara.
KODAMAN, B. (1988). II. Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
KODAMAN, B. 2002. II. Meşrutiyet Dönemi (1908-1914),Türkler Ansiklopedisi, XIII, Türk Dünyası Vakfı Yayınları, Ankara, s. 165-192.

KONGAR, E. 2014. Türk Toplumbilimcileri, 3. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, İstanbul.

KORKMAZ, A. 1994. Ziya Gökalp Aksiyonu Meşrutiyet ve Cumhuriyet Üzerindeki Tesirleri, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

KÖSEOĞLU, N. 2005. Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Ziya Gökalp, Ötüken Neşriyat, İstanbul.

KURT, M.; KUZUCU, K.; ÇAKIR, B.; DEMİR, K. (2016). 19.Yüzyılda Osmanlı Sanayileşmesi Sürecinde Kurulan Devlet Fabrikaları: Bir Envanter Çalışması OTAM, 40 /Güz 2016, 245-277.

KUSHNER, D. 1979. Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu (1876-1908), Çev.: Ş. Türet, vd., İstanbul.

KÜÇÜK, C. ve ERTÜZÜN, T. (1994). Duyun-ı Umumiye. TDVİA, c.10, İstanbul, s.58–62.

LEWİS, B. 2008. Modern Türkiye'nin Doğuşu, Arkadaş Yayınları, İstanbul.

MARDİN, Ş., 1983. İslamcılık, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, C. 7, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 1936-1940.

MARDİN, Ş. 2000. Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895–1908), İletişim Yayınları, İstanbul.

MERTOĞLU, M. S. 2008. Sırat-ı Müstakim Mecmuası-Açıklamalı Fihrist ve Dizin, Klasik Yayınları, İstanbul.

MEŞE, İ. 2006. Modernleşme Sürecinde Türk Siyasal Kimliklerinde Muhafazakâr ve Yenilikçi Tavırlar, Muhafazakâr Düşünce, S. 9-10, s. 125-147.

NASUHOĞLU, A. M. 2007. Yâd-ı Mâzi ve Hayatımın Tarihi, (Haz.: Ömer Hakan Özalp-Raziye Özalp), Dergâh Yayınları, İstanbul.

NUR, R. 1967. Hayat ve Hatıratım, Altındağ Yayınları, İstanbul.

OKAY, O. 1998. Batılılaşma Devri Fikir Hayatı Üzerine Bir Deneme, Osmanlı Devleti ve Medeniyet Tarihi, C. II, Editör: Ekmeleddin İhsanoğlu, IRCICA Yayınları, İstanbul, s. 195-221.

OLGUN, K. 2008. 1908-1912 Osmanlı Meclis-i Mebusanı'nın Faaliyetleri ve Demokrasi Tarihimizdeki Yeri, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara.

ORKUN, H. N. 1977. Türkçülüğün Tarihi, Kömen Yayınları, Ankara.

ORTAYLI, İ. 2005. İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı, Alkım Yayınevi, İstanbul.

ÖZBEK, N. 2010a. Abdülhamid Rejimi, Vergi Tahsildarlığı ve Siyaset. 1876-1908 Boğaziçi Üniversitesi Atatürk Enstititüsü, İstanbul.

ÖZBEK, N. 2010b. Osmanlı İmparatorluğu'nda Gelir Vergisi: 1903-1907 Tarihli Vergi-i Şahsi Uygulaması. Boğaziçi Üniversitesi Atatürk Enstitüsü, İstanbul.

ÖZCAN, A. 2002. Sultan II. Abdülhamit, Türkler Ansiklopedisi, C. XII, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara.

ÖZERVARLI, M. S. Şehbenderzade Ahmed Hilmi, TDVİA, C. 38, s.425-427.

ÖZTÜRK, F. 2001. Baha Tevfik'in Dil ve Felsefe Sorununa Yaklaşımı ve Felsefe Kamusu Kebikeç Dergisi, Y. 6, S. 12, s. 5-20.

SADİQ, M. 1972. Türkçülük Cereyenı – Türk Milliyetçiliğinin Eşiğinde (1908 1918).Türk Kültür Araştırmaları, Y. 3,4,5, S. 5-20, 1966-1968, Türk Kültür Enstitüsü, Ankara, s. 5 20.

SAİD Halim Paşa, 2003. Bütün Eserleri-Taklitçiliğimiz, Meşrutiyet, Bağnazlık, Toplumsal Bunalımımız, Düşünsel Bunalımımız, İslam Dünyasının Çöküşü Üzerine Bir Deneme, İslam Toplumunsa Siyasal Kurumlar, Anka Yayınları, İstanbul.

SAĞLAM, S. 2008. Ziya Gökalp, içinde: Türkiye'de Sosyoloji I, Der.: Çağatay Özdemir, Phoenix Yayınları, Ankara, s. 161-219.
SANDER, O. 2003. Siyasi Tarih İlk Çağlardan 1918'e. İmge Kitabevi, Ankara.
SAMİZADE, S. 1326. Âlem-i Islâm'da Intibah, Sırat-ı Müstakim, C. 5, S. 126, , s. 361.
SARINAY, Y. 1994. Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları (1912-1931). İstanbul.
SOMEL, S. A., (2010). Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908). İletişim Yayınları, İstanbul.
ŞAM, E. A. 2001. Mısır'ın 1882'de İngilizler Tarafından İşgali ve Osmanlı Devleti'nin Takip Ettiği Siyaset, Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.
ŞAPOLYO, E. B. 1943. Ziya Gökalp İttihatı Terakki ve Meşrutiyet Tarihi, Güven Basımevi, İstanbul.
ŞENGÜL, T. 2006. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Siyasi Fikir Akımlarının Tarih Eğitimine Yansımaları (1908 – 1931), Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
ŞEREF, A. 1996. Son Vak'anüvis Abdurrahman Şeref Efendi Tarihi II. Meşrutiyet Olayları, (Haz. Bayram Kodaman, Mehmet Ali Ünal), Ankara.
TANÖR, B. (2011). Osmanlı- Türk Anayasa Gelişmeler. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
TANSUĞ, F. 1998. II. Meşrutiyet Döneminde İslamcılık ve Şeyhülislam Musa Kazım Efendi, Doğu-Batı, S. 3, s. 119-132.
TANYU, H. 2006. Ziya Gökalp ve Türk Milliyetçiliği, Elips Yayıncılık, Ankara.
TEVFİK, B. ? Tenkid-i Felsefi: İlm-i Ahlak, S.IV
TEVFİK, B. ? Felsefiyât: Bizde Felsefe Yirminci Asırda Zekâ, S.II
TEVFİK, B. ?. Ahlak Meselesi, Büyük Duygu, S.XX
TEVFİK, B. 1330. Felsefe-i Edebiyat ve Şair Celis, İstanbul.
TEVFİK, B. (1910). Hassasiyet Bahsi ve Yeni Ahlak, İstanbul: Müşterekü'l Menfaa Osmanlı Şirketi Matbaası.
TEVFİK, B. (1911). Teceddüd-i İlmi ve Edebi, İstanbul.
TEVFİK, B. (1912). Psikoloji-İlm-i Ahval-i Ruh, İstanbul.
TEVFİK, B. (1913a). Felsefe Kamusu, Felsefe Mecmuası.
TEVFİK, B. (1913b). Felsefe-i Hazıra Kant, Felsefe Mecmuası.
TEVFİK, B. (1915). Muhtasar Felsefe, İstanbul: Artin Asadoryan ve Mahdumları Matbaası.
TEVFİK, B. 1992.Felsefe-i Ferd, Gün. Türkçesi: Burhan Şaylı, Altıkırkbeş yayınları, İstanbul.
TEVFİK, B. 2002.Yeni Ahlâk ve Ahlâk Üzerine Yazılar, Derleyen ve Hazırlayan: Faruk Öztürk, Kültür Bakanlığı, Ankara.
TOKGÖZ, A. İ. 2012. Matbuat Hatıralarım, İş Bankası Yayınları, İstanbul.
TOKLUOĞLU, C. 2013. Ziya Gökalp ve Türkçülük, Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, C. 68.
TUNAYA, T. Z.1988. Türkiye'de Siyasal Partiler, İletişim Yayınları, İstanbul.
TUNAYA, T. Z. 2004. Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
TUNAYA, T. Z. 2007. İslamcılık Akımı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
TUNCER, H. 2003. Doğu Sorunu ve Büyük Güçler, Ümit Yayıncılık, Ankara.
TUNCER, H. 2009. Osmanlı Devleti ve Büyük Güçler, Kaynak Yayınları, İstanbul.
TURHAN, M. 1980. Garplılaşmanın Neresindeyiz? Yağmur Yayınevi, İstanbul.

TURHAN, M. 1987. Kültür Değişmeleri, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
TURSUN, S. 2013. II. Meşrutiyet'in İlanı ve 31 Mart Olayı, Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
TÜRK Derneği Nizamnamesi (T.D.N.). 1324/1909 İstanbul: Karabet Matbaası.
TÜTENGİL, C. O. 1964. Ziya Gökalp Üstüne Notlar, Varlık Yayınları, İstanbul.
UÇAR, R. U. 2008. Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'de Türklük Tasavvuru, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
UÇMAN, A. 1991. Bahâ Tevfik, TDVİA, C. 4, TDV Yayınları, Ankara, s. 452-453.
UYANIK, N. 2004. Batıcı Bir Aydın Olarak Celâl Nuri İleri ve Yenileşme Sürecinde Fikir Hareketlerine Bakışı, Türkiyat Araştırmaları Dergisi, S. 15, s. 227- 274.
UYANIK, F. 2012. Serasker Mehmet Rıza Paşa, Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gaziantep.
ÜLKEN, H. Z. 1960. Türkiye'de Batılılaşma Hareketi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 8, s. 1-7
ÜLKEN, H. Z. 1998. Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Ülken Yayınları, İstanbul.
ÜLKEN, H. Z. 2006. Ziya Gökalp: Seçme Eserleri I, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
ÜNÜVAR, K. 2008. Ziya Gökalp, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Milliyetçilik, C. 4, İletişim Yay., İstanbul.
ÜRKMEZ, N. (2006). II. Abdülhamid'in Modernleşme Anlayışı. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum.
ÜSTEL, F. 1997. Türk Ocakları (1912–1931): İmparatorluktan Ulus–Devlete Türk Milliyetçiliği İletişim Yayınları, İstanbul.
YALÇİ, A. 2015. Son Dönem Osmanlı Aydınlarında Batıcılık, İslamcılık ve Milliyetçilik, Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.